۱۱۷۷۶
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
شماره ثبت کتاب ۹۰۳۴۷
کتاب شرح تهذیب در کلام تفتازانی
مؤلف شیخ عبدالقادر تخحی
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۴۸۲۵

قد بدأت بهذا الكتاب التهذيب في خدمة اوستاد
الاعظم ابي في شهر صفر الخير في سنة الف وثلثما
ئة وتسع وعشرين بعد الهجرة النبوية اللهم
يا رب وفقنا على اتمام هذا الكتاب
بحرمة الملك الوهاب ونه
العرشات لايطلب منا
الحساب ايها
مالك العرش
العظيم

فهرست وقایع طلاق

...احب دفترخانه طلاق شماره .... واقع در ....
...رت درج است در دفتر رسمی طلاق به ثبت رسیده است .... گواهی مینمایم که وقایع زیر
بتاریخ .... امضاء صاحب دفتر و مهر دفتر

...طلاق ...شماره شناسنامه ...صدور شناسنامه ...وثبت احوال ...شناسنامه . پیشه ... نام خانوادگی طلاق دهنده	مشخصات طلاق گیرنده نام و نام خانوادگی شماره شناسنامه (با حروف) جای صدور شناسنامه تابع باوك - آمار وثبت احوال تاریخ ولادت در شناسنامه . پیشه جای اقامت . نام . نام خانوادگی پدر و مادر طلاق گیرنده	نوع طلاق	تاریخ ثبت در دفتر	شماره ردیف دفتر طلاق

فهرست وقایع طلاق

...احب دفترخانه طلاق شماره .... واقع در ....
...رت درج است در دفتر رسمی طلاق به ثبت ...

قال الاستاذ النورى بأنه اعترض والد بان التسمية باسم التهذيب لم تقع من المصنف غاية الامر انه وصف
كتابه فى الخطبة بانه منتخب غاية التهذيب فكتب قدس سره فى الحاشية اى فى عرف المحصلين وفى ذلك
ثم اعترض بان المصنف كيف علم ان التسمية بذلك تقع منهم فعدل الشارح الى النسخة البدلية
ويمكن ان يقال ان مراد المصنف بما فى الخطبة وان وصف كتابه بذلك الا انه اشارة الى التسمية ايضا

بخطه قدس سره

اى عن احوال ما لا يختص به فالموصول عبارة عن موضوعات مسائل الباب الثانى واما الموصول الثانى فان كان عبارة
عما هو موضوع فى الباب الابواب الباقية يتجه انه حينئذ لا يكون بين المختص والمختص به فرق وان كان عبارة
عن الاحوال فيتوجه انه لا يكون على نهج السابق فينبغى ان يقال ان تخصيص الاحوال المختصة بالذكر مبنى على الا
الاغلب والا فبعض الاحوال مشترك كقبول الفناء والحدوث للجوهر والعرض فانهما من الامور العامة
مع انهما محمولان فى بابى الجوهر والعرض كقولهم كل جسم قابل للفناء وحادث وكل عرض كذلك وكذا يقال المراد
بالمختص بالنسبة الى بابى الاعراض والجواهر الاقسام وبالمختص به المقسم وان موضوعات المسائل الالهيات
صفاته مع الحقيقة واحواله وموضوعات مسائل السمعيات الارسال والتعذيب مثلا كقولنا علم الواجب
تعالى ثابت وكذا حيوته وقدرته وكقولنا الارسال حق والتعذيب حق الى غير ذلك فما الثانى بالنسبة
الى البابين الاخيرين عبارة عن تلك الموضوعات لكن ينبغى ان يقال ان المسائل التى موضوعاتها الواجب تعالى
كقولنا واجب الوجود قديم متروكة الذكر لقلتها بخطه قدس سره

تهذيب ٣

قال الاستاذ النوري اعترض والدى بان التسمية باسم التهذيب لم تقع من المصنف غاية الامر انه وصف كتابه في الخطبة بانه غاية التهذيب فكتب الشيخ في الحاشية اى في عرف المحصلين دفعا لذلك ثم اعترض بان المصنف كيف علم ان التسمية بذلك تقع منهم فعدل الى النسخة البدلية ويمكن ان توجه ان مراد المصنف في الخطبة وان وصف كتابه بذلك الا انه اشارة الى التسمية العرفية بتهذيب

قوله فان

اى عن احوال ما ولا يخفى ان الموصول عبارة عن موضوعات مسائل الباب الثالث واما الموصول الاول فان كان عبارة عما هو موضوع في الابواب الباقية يتجه انه حينئذ لا يكون بين المتقدم والمختص فرق وان كان عبارة عن الاحوال فيمتنع انه لا يكون على النهج السابق فينبغي ان يقدم ان تخصيص فرقة الاحوال المختصة بالذكر مبنى على الاغلب والا فبعض الاحوال مشترك كقبول الفناء والحدوث للجوهر والعرض فانهما من الامور العامة مع انهما حملا في باب الجوهر والعرض كقولهم كل جسم قابل للفناء وحادث وكل عرض كذلك وقد يقع المراد بالمختص بالنسبة الى باب الاعراض والجواهر الاقسام وبالمختص به المقسم وان موضوعات مسائل الالهيات صفاته مع الحقيقة واحوالها وموضوعات مسائل السمعيات الارسال والتعذيب مثلا كقولنا علم الواجب تعالى ثابت وكذا حيوته وقدرته وكقولنا الارسال حق والتعذيب حق الى غير ذلك فما الثاني بالنسبة الى البابين الاخيرين عبارة عن تلك الموضوعات لكن ينبغي ان يقال ان المسائل التى موضوعاتها الواجب تعالى كقولنا واجب الوجود قديم متروكة الذكر لقلتها بتحريك

فكونها بالنسبة اليها عبارة عن الاقسام

قوله لانه

كتاب التهذيب

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

نحمد من هدينا الى طريق الاسلام ٥ حمدا يوافى نعمه ونشكر الذى وفقنا على تهذيب الكلام ٥ وتقريب المرام ٥ شكرا يكافى مزيده ٥ ونصلى صلوة دائمة ما دامت آثار العقايد الاسلامية باقية ٥ على صفحات الايام على سيدنا ومولانا محمد الذى بعثه الى كافة الانام واصطفاه ٥ لقمع الضلالة ورفع لواء الهدى ووعد له مقام الشفاعة يوم الجزاء ٥ وعلى آله البررة الاتقياء ٥ واصحابه الكرام الاصفياء ٥ وبعد فيقول العبد الفقير الى الطاف ربه الغنى ٥ عبد القادر بن الشيخ محمد السعيد التختى ٥ لما كان قسم التهذيب من الكلام الذى صنفه قدوة الانام ٥ العلامة الثانى ٥ السعد التفتازانى ٥ مع رشاقته ووجازته مشتملا على عرايس ابكار ٥ لم يطمثهن انس قبله ولا جان ٥ ونفايس اسرار ٥ لم ينكشف القناع عن جمال حقايقها الى الآن وانى كنت مشتغلا به فى برهة من الزمان ٥ ذموقعا فيه نظرى انا الى ان اشار الى من لا يسعنى مخالفته ٥ ولا يمكننى الا موافقته ٥ ان شرحا وافيا بابراز مكنونات اسراره ٥ وكافيا فى هدى من يستضيئ بانواره ٥ فشمرت عن ساق الجد مبادرا الى مقتضى اشارته ٥ ساعيا

٢ قسم الكلام من قسمى الكلام المهذب غاية التهذيب

فى تبيين معانيه وتوضيح عبارته ٥ مميطا بانامل الافكار اللثام عن وجوه خرايده وكاشفا ببنان البيان الاصداف عن خرائد فوائده ٥ فجاء بحمد الله ذلك كذلك شرحا شارحا لكنوز خبيئات فرائده لا حجابه عن القناع وجوه مخدرات فوائده خاليا [illegible] النقصان ٥ عاليا عن ان يتطرق اليه قلم النسخ والبطلان لئن انكره الجهلة ٥ فسوف يذعن بالكملة ٥ وان رده المتعسفون ٥ فسيقبله المنصفون ٥ وان كنت فى ريب من المذكور ٥ فانظر ثم ارجع البصر هل ترى من فطور ٥ كل ذلك بيمن نقيبة ابى واستادى ٥ ومن به استنادى ٥ لا زال كاسمه سعيدا ابدا ٥ بجاه سيد البرايا احمدا ٥ ولما وفقت بعون الله للاتمام ٥ سميته تقريب المرام فى شرح تهذيب الكلام ٥ اسئل الله ان ينفع به كل زكى وغبى ٥ بحرمة سيدنا ومقتدانا محمد الهاشمى القرشى ٥ صلى الله وسلم عليه وعلى آله كل غداة وعشى ٥ هذا اى ما سيتلى عليك قسم الكلام من الكتاب المسمى بالتهذيب وعلى ستة وقع التبويب لان ما يذكر فيه اما ان يجب تقديمه فى علم الكلام وهو الباب الاول فى المقدمة اولا وح اما ان يبحث فيه عما لا يختص بواحد من الاقسام للموجود وهو الباب الثانى فى الامور العامة او ما يختص بالممكن الذى لا يقوم بنفسه بل بغيره وهو الباب الثالث فى الاعراض او بالممكن الذى

٧

يقوم بنفسه وهو الباب الرابع في الجواهر وامّا بالواجب تعالى فامّا باعتبار ارساله

للرسل وبعثه للانبياء وهو الباب السادس في السمعيات اولا باعتباره وهو البا

الخامس في الالهيات الباب الاول في المقدمة منها مار وانّ تقديمه في كل علم كمعرفة

حدّه وموضوعه وغايته ومنها ما يختصّ به علم الكلام خاصة كمباحث العلم

والنظر والدليل لانّ تحصيل العقايد بطريق النظر والاستدلال والردّ على

منكري حصول العلم مطلقا او استفادته من النظر مطلقا او في الالهيات

خاصة يتوقف على ذلك وبدء بما مرّ او تقديمه في كل علم لذلك ولكونه مقدمة

الشروع فقال الكلام هو العلم بالعقايد وهي الاحكام التي يتعلق الغرض بمجرد

اعتقادها بالقلب وامّا التي يتعلق الغرض بعملها وان كان الاعتقاد بها ايضا

مقصودا فالعلم بها علم الفقه والمراد بالعقايد الدينية المنسوبة الى دين

نبينا محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم سواء بطريق الجزئية او المبدئية وسواء

كانت من الدين في الواقع ككلام اهل الحق ام لا ككلام الفرق المبتدعة الضالة

كذا في شرح المقاصد فاذا يكون المراد من العلم مطلق التصديق سواء طابق

الواقع ام لا ليشمل ادراك المخطئ فلا يصح قوله عن الادلة اليقينية اي

المكتسب ذلك العلم عنها لدلالته على ان المراد منه العلم اليقيني لان الدليل

٨

اي الدالة كانت لا ادركات بقرينة المدارك ثم لا يخفى ان مقصد الكتاب بعض الطائفة من الكلام النفسي عن متعلق بجملة العلم بعض الادركات ... لنفسها فاستعمال لفظ المقدمة في المقدمتين المذكورين من استعمال اللفظ المشترك في المعنيين ...

اي في كل علم بقرينة المقابلة لانّه مار او انّ تقديمه في غير هذا العلم اصلا كيف وعلم اصول الفقه ايضا قد حصل تلك المباحث واشتمل ذلك ثم ان جميع سائر العلوم وان كانت مرتبطة بها الا ان تصدير كتب الكلام بها ...

اي على وجه البصيرة او المراد لكونه متضمنا لما هو مقدمة لاصل الشروع والثاني اولى لان يريد ان مقدمة الكتاب ايضا مقدمة الشروع على وجه البصيرة ... وهي لا يستلزم لاصل الشروع فثبت الحقائق تقديم مقدمة العلم

... لم يتقدم ... في كل علم ... في علم الكلام خاصة ...

كان التعبير عائد الى العقائد ... ليس عائدا الى النسبة ... لئلا يلزم التفكيك ...

... ان كان الدين ... شاملا للكل ... لجزئيه ... فان الخصم كالمعتزلة مثلا ... في اعتقاده ... علماء الكلام شرح مواقف

... وان لم يكن العقائد ... قيد اليقينية مستدركا ...

٩

اما ... الغاية ... الطرف ... موضوع الفقه ...

اما ... بزيادة ... كون اسماؤه وصفاته ... توقيفية كاسمائها ...

... في الصفوة ... للعلم ... المقدمة ... القال ... العلم ... في الكلام ... الكلام ... وجودها ...

اي ... تمايز المعدومات ... صفاته ... متعددة ... المعدومات ... ان الصفات ليست معدومات ... احتياج ... الصفات ... تمايز المعدومات ... الصفات ... احتياج تعدد الصفات ... المراد ... الصفات متعددة ... المعدومات ... حيث لا احتياج لتعدد الصفات ... المعدومات ... الموضوع ... ان الموضوع ...

بناء على اشتراط الدليل لان المسائل يجب ان يكون نظرية ... الدليل بحيث

يشمل التنبيه ... لاخينا عبد الله وفقه الله

بناء على ان المعجزة دليل ... الرسالة واظهر المعجزة ... صادق ... ان العلم الحاصل عقيب ... المعجزة ضروري لم يدخل ... علم الصحابة في الكلام ... فعل القلب ... الاختيار ... ذلك ... الله تعالى ...

... بثبوت ... الصفات ... المعدومات ...

... الصفات ...

يعني ان بيان الموضوع اي ... الموضوع ... هذا الباب ... المعلوم المذكور ... المحمول ... المقصود ... العلم ... سائر العلوم بتغاير الموضوعات ... البيان ... والتناول للمحمول ...

تقرير ... الكلام ... المعلوم موضوع الكلام ...

... العلوم المذكورة ... المحمولات ... موضوع

الكلام ... العلوم المذكورة ... موضوع الكلام ...

اما خصوص ... العلم ... لا يبعد ان ...

... العقائد ... موضوع الكلام ...

اي ... المعلوم ... الحيثية المذكورة ...

... التعلق ... الموضوف بوصفه ... الحكم ...

مع قوله ... المحمولات ...

... على العقل ...

... الصفوة ... العبارة ...

... الشرح ...

الدليل اليقيني ما يفيد اليقين الا ان يقال المراد بالادلة اليقينية اليقينية

بزعم المستدل ثم انهم اعتبروا في ادلتها اليقين لانه لا عبرة بالظن في الاعتقاديات

بخلاف العمليات فخرج عن التعريف علم الله وعلم الرسول بالاعتقاديات وكذا

اعتقاد المقلد ويدخل علم الصحابة وان لم يسمّ في ذلك الزمان بالكلام كما ان

علمهم بالعمليات فقه وان لم يسمّ به وموضوعه المعلوم من حيث يتعلق به

اي بالعقايد الدينية لانه يبحث فيه عن احوال الصانع من القدم والوحدة و

غيرهما وعن احوال الجسم والعرض من الحدوث والتركب من الجواهر الفردة و

قبول الفناء ونحو ذلك وعن احوال الحال والمعدوم ما من الانتفاء وعدم

التمايز المحتاج اليهما في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة لا غير

ذلك مما هي عقيدة اسلامية او وسيلة اليها والشامل لموضوعات هذه المسائل

هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم وقد يقال المعلوم من الحيثية

المذكورة يتناول محمولات مسائله ويمكن ان يقال المراد بالعقايد الدينية

المحمولات المنتسبة لانها المحط للفائدة فلا اشكال وفائدته امور وغاية

الكل الفوز بسعادة الدارين وكان المصنف رأى انه من العلوم التي غايتها

انفسها فاكتفى ببيان حده فيكون ما ذكر غاية الغاية والعلم لا يحد لوضوح

واختاره الامام الرازي لوجهين الاول ان علم كل احد بانه موجود ضروري
وهذا علم خاص والمطلق جزء منه فيكون هو اولى بان يكون ضروريا والثاني
ان غير العلم يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور وهذه حجة على من
يقول انه معلوم لكن لا بالضرورة واجيب بان مبنى الوجهين على عدم
التفرقة بين تصور العلم وحصوله والضروري حصول علم جزئي بوجوده
وهو غير تصوره وغير العلم انما يعلم بحصول علم جزئي لا بتصوره والعلم
على تقدير اكتسابه يتوقف تصوره على تصور غيره وقيل لا يحد لخفائه و
اليه ذهب الغزالي وربما نصر بالدليل الثاني وطريق معرفته عنده القسمة
والمثال اما القسمة فكقولنا الاعتقاد اما جازم او غير جازم والجازم اما
مطابق للواقع او غير مطابق والمطابق اما ثابت او غير ثابت واما المثال
فكان يقال العلم ادراك البصيرة المشابه لادراك الباصرة او يقال هو
كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين واعلم ان مراد هذا القائل انه لا يحد
بعبارة جامعة للجنس والفصل الذاتيين فان ذلك متعسر في اكثر الاشياء
بل في اكثر المدركات الحسية فكيف لا في الادراكات الخفية والا فالقسمة
والمثال ان افادا تميزا صلحا معرفا والا لم يحصل بهما معرفته واذا

قد يقال ان العلم ... بالكيفيات ... وقد تقرر ان المقول بالتشكيك ليس ذاتيا لافراده فلا يلزم من بداهة
التصديق الخاص بداهة المطلق ...
حاصل الجواب الاول منع قوله ان علم كل احد بانه موجود ضروري ان كان المراد انه ضروري التصور وتسليمه ان كان المراد انه ضروري الحصول
وعلى الثاني ان كان المراد انه ضروري الحصول لانه غير التصور ... حاصل الجواب الثاني منع الصغرى ...
وتسليم الكبرى ان كان المراد بقوله بالعلم بتصور العلم وبالعكس ان كان المراد بذلك القول بحصول العلم ...

لكن يرد انه يستلزم استعمال لفظ واحد في معنيين حقيقيين او حقيقي ومجازي فان لا يحد بمعنى لا يعرف ...
محتمل المعنى ويعني لا يحد بعبارة جامعة اه على راي الغزالي

قيد بالذاتيين للتنصيص على المراد والاحتراز عن حملهما على المعنى المشترك والمعنى عنه
كانه احتراز عن الظن والجهل المركب والتقليد ... فلا حاجة الى هذا القيد لكن يدخل فيه التعريف
المطابق فلا يكون التعريف الماخوذ من المثال مساويا للماخوذ من التقسيم الا ان يخص الادراك بالتصديق

المراد بالعلم المعرف بالقسمة هو العلم بمعنى اليقين كما يدل عليه كلام جمع الجوامع والجلال المحلي في شرحه
فيكون المراد بالقسمة قسمة ... الاعتقاد الى ان ينتهي الى ما يختص به كالثابت ويدل على ذلك ايضا كلام السيد
قدس سره في شرح المواقف حيث قال قبل ذكر القسمة ان القسمة تميز العلم عما يلتبس به من الاعتقادات وذكر
بعد ذكرها فقد خرج من القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم بمعنى اليقين وقد تميز العلم
بهذا المعنى عن الظن بالجزم وعن الجهل المركب بالمطابقة وعن التقليد المصيب بالثابت فما قاله ... في بيان مراده
قدس سره يعني انه لا اشتباه للعلم بسائر الكيفيات النفسانية ولا للعلم التصوري وانما الاشتباه للعلم التصديقي والقسمة
المذكورة تميزه ... [illegible]
عتقادات ... [illegible]
ومضمون العلم التصديقي ... [illegible]
المطابق ... [illegible]
... [illegible]

من ذلك لكن تصوره لازم لحصوله كما في سائر الوجدانيات وذلك يستلزم بداهة تصوره وجعل المطلق
اي العلم بمعنى اليقين ان كان المعرفة بالقسمة او بالمثال بمعنى الجزئي في المثال الآتي او بمعنى مطلق الادراك
ان كان ما لمثال بمعنى المشابهة ... لان التعريف بالمثال بمعنى المشابه يفيد اليقين ... كالعلم
ما سيأتي
فالمثال يطلق على المشابه وعلى الجزئي فالاول للاول والثاني للثاني ...
... [illegible]

اي ... وصف كتابه في الخطبة بانه غاية التهذيب ... المسمية باسم التهذيب ...

انقسام ... العلم في النفس على وجهين احدهما ان ترتسم فيها بنفسها في ضمن جزئياتها وذلك
حصولها وليس تصورها ... [illegible]
ان تتصورها والثاني ان ترتسم فيها بمثلها ... وهو تصورها ... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
المعنوية ... [illegible] قوله وطريق معرفته عنده اه
... [illegible] المطابق الثابت ...
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible] ان المراد بالعلم
... [illegible] الاعتقاد وغير
... [illegible]
الاعتقاد فيكون قولنا العلم اما اعتقاد او غير اعتقاد ... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
التعرض لتقسيم الاعتقاد ... [illegible]
تقسيم العلم الى قسمين ... [illegible]

قوله حصرا ... كما فرق بها المنطقيون او الاعتقاد
كما فرق المتكلمون حين ارادوا به اليقين فقط اه صفحة ٥١
حين ارادوا به التصور المطلق والتصديق اليقيني الظني او
ادراك المركب حين خصصوا العلم بالكليات والمركبات
والمعرفة بالبسائط والجزئيات اه

15

ان اريد بالصورة ما به يتميز الشيء في الخارج او الذهن ليشمل العلم الحضوري لانه صورة خارجية فلكونه لمطلق العلم ظاهر وكذا علم الواجب على القول بكونه بحصول الصورة في ذاته كما في الاشارات او بحصولها في المجردات كما في شرحه واما على القول بكونه عين ذاته او عبارة عن الاضافة فلا وان اريد بها ما يتميز به في الذهن على ما قيل الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور فتعريفهم مبني على ان العلم الحضوري وان العلم بانفسنا وصفاتنا النفسانية ايضا حصولي

ولبعضهم الكثير في التوصيف بالحركة الاولى واسند اخراج الحدس الى القصد المعتبر في الحركة

كلام المصنف ظاهر في ان النظر هو الحركة الاولى واما الحركة الثانية فهي شرط له وكلام الشارح ان كان من قبيل تقديم المعطوف على المعطوف عليه ... بانه مجموع الحركتين والا فلا

قوله لمن قامت هي به خرج به الله تعالى ... لانه تعالى التجلي الجيوانات العجم

قوله خلافا لمن قال انه اي هم السمنية اي الطائفة المنسوبة الى سومنات

فيه انهما متغايران بالاعتبار فان المثبت هو افادة النظر من حيث كونه نظرا والمثبت هو افادته من حيث ذاته لانا نثبت القضية القائلة بان كل نظر صحيح بالقضية الشخصية القائلة بان هذا النظر من حيث ذاته مفيد اذ المثبت لتلك القضية الكلية هو النظر المخصوص من حيث ذاته مع قطع النظر عن ان يكون معتبرا بعنوان النظر حتى لو فرض انه ليس من افراد النظر كان الصدق مثبتا لتلك القضية

16

واذا علمت ان العلم لا يحد فاعلم ان التفسير له بمثل حصول صورة الشيء في العقل

او الاعتقاد الجازم المطابق الثابت او صفة يتجلى بها اي ينكشف انكشافا تاما

بتلك الصفة المذكور اي ما من شانه ان يذكر ويلتفت اليه او ما يمكن ان يعبر

عنه وانما فسرنا التجلي بالانكشاف التام الذي لا يشمل الظن لان العلم عند

القائلين بهذا التعريف التفسير مقابل للظن لمن قامت هي اي تلك الصفة به

او ادراك المركب والكلي ويسمى ادراك البسيط والجزئي معرفة تنبيه على

اختلاف الاصطلاحات وليس شيء منها حدا يفيد تصور حقيقة العلم وانما

يفيد بيان ما اصطلح عليه فلا ينافي القول بانه لا يحد وحقيقة النظر حركة

النفس من المطالب المشعور به بوجه في المعقولات المخزونة عندها الى ان تظفر

بمباديه ومنها عودا احتراز عن الحدس لانتفاء حركة العود فيه على بدء الحركة

الاولى لتحصيل المطلوب المجهول من حيث انه مجهول فكان الحاصل انه مجموع الحركتين

واما الترتيب الذي ذكروه في تعريفه فهو لازم من لوازمه وكونه اي النظر مفيدا

للعلم في الجملة خلافا لمن قال انه لا يفيده اصلا لان كون النظر مفيدا ان

كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كقولنا الواحد نصف الاثنين وان كان

نظريا يلزم اثبات افادة النظر بافادة النظر ولو في الالهيات خلافا

17

للقائل بانه لا يفيد العلم فيها لان الحقائق الالهية من ذاته وصفاته للتصور

والتصديق بها فرع التصور وبدون المعلم عطف على في الالهيات خلافا لمن

قال لا بد من المعلم ليرشدنا الى معرفته ويدفع الشبهات عنا ضروري لا يحتاج

الى بيان وما ذكروه من الشبه مدفوع فان الضروري قد يقع فيه خلاف

اما العناد او لقصور وانا لا نسلم ان الحقائق الالهية لا تتصور بكنهها

ولو سلم فيكفي للتصديق التصور بعارض وان ارشاد المعلم لا يفيد الا

بعد العلم بصدقه وصدقه اما ان يعلم بالنظر فيكون النظر كافيا في المعرفة

او بقول ذلك المعلم فيدور لان اخباره عن كونه صادقا لا يفيد الا

بعد العلم بانه صادق او بقول معلم اخر فيتسلسل والمنكر لما هو معاند

لا يسمع دعواه كما ان السوفسطائي المنكر للحسيات او الاوليات او كليهما معا

غير مسموع كلامه السوف باليونانية العلم واسطا بمعنى الغلط اسم طائفة

من الحكماء منهم من قدح في الحسيات بان حكم الحس قد يغلط كثيرا اذ قد يرى

الساكن متحركا وبالعكس كما يرى السفينة ساكنة وهي متحركة والشط متحركا

وهو ساكن الى غير ذلك فحكمه في اي جزئي كان في معرض الغلط لا يكون

مقبولا والجواب ان البديهة تنفي احتمال الغلط في بعض المحسوسات والغلط

18

هذا حقيقة كبرى قياس المساوات ... قياس المساوات تقريره العلم بصدق المعلم ... على افادة الخبر بانه صادق في جميع الاقوال وافادة الخبر بانه صادق ... موقوف على العلم بصدقه في جميع الاقوال ... سابق على المعلم الاول وكذا في المعلم الثاني والثالث وهكذا فلا يتم ان التسلسل في الامور الغير المتناهية ... عند ... المراد بما للحس مدخل فيها فدخل فيها التجربيات والمتواترات كالمشاهدات والوجدانيات

المراد بما لا مدخل للحس فيه ... الى المشاهد وتكررها الجريان الحس في المفهومات العقلية كما صرح به

تقرير القياس هكذا حكم الحس تغلط في بعض المواد ومتى غلط في بعض المواد فهو اي كان في موضع الغلط وقوله فحكمه الخ نتيجة

قوله فيدور ان كان الدور ... قوله فحكمه الخ ... النتيجة ... قوله قد يغلط كثيرا ... النتيجة الاخيرة

البديهيات هنا ليس بالمعنى المقابل للنظريات والاتزم من الطعن فى الاوليات الطعن فى الحسيات
بل هى مرادفة للاوليات فقوله بان اجلى البديهيات من اقامة المظهر مقام المضمر
قيل المراد وعلى التصديق بمعنى هو اتصاف ذات الموضوع بوصف المحمول الذى يقال له عقد الوضع
فى اتصاف ذات الموضوع بوصف المحمول الذى يقال له عقد الحمل وفيه ان عقد الحمل عين حكم القضية
فيلزم توقف الشىء على نفسه
الظاهر ان الحقيقة الثابت الشىء بالدليل وان المراد بالشىء فى قوله كون الشىء الخ الموضوع والمحمول اللذان
هما المعقولات الاولى وبالموضوع والمحمول المفهومان اللذان من المعقولات الثانية فالمعنى
على التصديق المكتسب من الدليل بمعنى هو اتصاف ما صدق مفهوم الموضوع عرضى والمحمول
عرضى ويرد عليه منع التوقف على الحقيقة المذكورة لان التصديق لا يتوقف الا على تصور الاطراف والنسبة وهذا ظاهر قوله بانظار اى تصورية للتصورات الاطراف او تصديقية للاتصاف المذكور قوله تتوقف الى تلك الانظار وفيه ان الانظار التصورية لا تنتهى الى التصديق بل الى التصورات البديهية
قوله حين القادح الخ لا ينكر الحسيات فيتوجه المنع بانه يجوز ان يتوقف تلك الانظار على الحسيات ولا
تتوقف على حقيقة هذه القضية لانه اثبت اجلى الحسيات على زعمه والا يلزم من الطعن فى الاوليات الطعن فى الحسيات ايضا
اى فى الكل اى معتبرة الجيد لا فتقاء الكلية ذلك وليس بكائن فيه لا فتقاء عدم الاعظمية ذلك يستبعد النفى والاثبات
لا يمنع ادراك الوقوع واللاوقوع فانهما وان لم يجتمعا لكنهما يرتفعان
المراد بالكون واللاكون الوجود فى غيره والعدم فى غيره والمراد بالشىء المحمول سواء كان نفس الوجود
والعدم او غيرهما فيشمل جميع القضايا سواء كان المحمول الوجود والعدم او لا

والغلط فى بعض الصور لا ينافى الجزم المطابق فى كثير منها كما فى الحكم بان الشمس
مضيئة والنار محرقة الى غير ذلك ومنهم من قدح فى الاوليات بان اجلى البديهيات
قولنا النفى والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان بمعنى ان الشىء اما ان يكون او لا
يكون وهذا غير موثوق به لان العلم بان هذه القضية حقة يتوقف على تصور
الوجود والعدم اعنى الكون واللاكون وعلى تحقيق معنى كون الشىء موضوعا
وكونه محمولا وذلك انما يتبين بانظار تتوقف لا محالة على حقية هذه القضية لكونها
اجلى البديهيات لتوقف الكل عليها مثلا يلاحظ فى قولنا الكل اعظم من
الجزء انه لو لم يكن كذلك لكان الجزء الاخر كائنا وليس بكائن فيلزم الدور
ان بقى شىء منها فى حيز الابهام لم يحصل الجزم بالقضية والجواب ان بداهة العقل
جازمة بها من غير نظر واستدلال ومنهم من قدح فيهما جميعا وهو معلوم مما
سبق ردا واسنادا لا وهل هو اى كون النظر مفيدا للعلم بطريق العادة بناء على
ان جميع الممكنات مستندة اليه تعالى عند نا ابتداء وانه تعالى قادر مختار فلا
يجب عنه صدور شىء او بطريق التوليد بناء على انه ليس الكل مستندا اليه
تعالى ابتداء ومعنى التوليد هو ان يصدر من الفاعل فعل بواسطة فعل
اخر صادر منه كحركة اليد والمفتاح فان حركة المفتاح صادرة بسبب حركة

اليد ويقابله المباشرة وهى ان يصدر منه فعل بلا واسطة واعترض بان العلم
ليس من مقولة الفعل واجيب بان الفعل الاخر هنا افادة العلم وهى فعل او
بطريق الوجوب بناء على ان فيضان الحوادث من المبدء الفياض عند الاستعداد
التام للقابل واجب وهذا مبنى على سلب الاختيار عنه تعالى علوا كبيرا فيه
خلاف بين الاشاعرة والمعتزلة والفلاسفة على الترتيب المذكور والنظر فى
معرفة الله تعالى اى لاجل حصول اليقين بوجوده واجب بالنص اى الكتاب
والسنة والاجماع واتفاق الامة على وجوبه ولكونه اى النظر اما مقدورا
مقدمة للمعرفة الواجبة عند نا بذلك اى بالنص والاجماع والمقدور الذى
كان مقدمة وموقوفا عليه للواجب المطلق واجب وعند المعتزلة النظر فى
معرفة الله واجب لكونه مقدمة للمعرفة الواجبة لكونها دافعة لضرر مظنون
هو خوف العقاب فالوجوب عندنا شرعى وعندهم عقلى قالوا لو لم يجب
النظر الا شرعا لما صح للنبى صلى الله عليه وعلى آله الزام المكلف النظر
فى المعجزة وفى جميع ما يتوقف ثبوت من ثبوت الصانع وصفاته فان النبى
صلى الله عليه وعلى آله اذا قال للمكلف انظر الى معجزاتى حتى يظهر لك
صدق دعواى فله ان يقول لا انظر ما لم يجب على لان ترك غير الواجب

قوله افادته العلم فيه ان افادة النظر بمعنى توليده انما كان التوليد توليدا باحتياجه الى توليد اخر لزم ان يكون التوليد
الاخر محتاجا الى توليد ثالث وهلم جرا والجواب الحق ان المراد بالفعلين فى تعريف التوليد ما هو حاصل بالمصدر
الحاصل بالمصدر فقد يكون من مقولة الكيف كالسخونة والبرودة الحاصلين بالتسخين والتبريد والاين كالحركة الحاصلة
بالتحريك والوضع كالقيام الحاصل بالاقامة الى غير ذلك قوله او بطريق الوجوب كلام المصنف شامل لمذهب الا
مام الرازى من ان الوجوب يجتمع مع كون اللازم والملزوم معلولا له تعالى بلا واسطة فلا يلزم فى العقائد اصول
استناد الممكنات اليه تعالى بناء على تحقيق اللزوم بين بعض معلولاته تعالى كلزوم الجوهر للعرض والجزء للكل مع تمكنه
تعالى من ترك اللازم بتمكنه ترك الملزوم فلا يلزم المخالفة فى اصول اختياره تعالى ايضا والتخصيص بمذهب الحكماء
فالاوجه قوله عند الاستعداد التام خبر ان فيه ان فيضان العلم بالنتيجة مشروط بالاستعداد
التام وهو العلم بالدليل فلا يحصل بدونه النتيجة وقوله واجب خبر بعد خبر لكن شرط ارتباط خبر الاول
فيفيد وجوب خلق العلم بالنتيجة عقيب خلق الدليل فالفلاسفة انكروا الاصلين اى القول باختياره تعالى
قوله خوف العقاب يعنى ان الخوف العقاب على ترك معرفة الله ضرر ان لم يحصل المعرفة عاقبه
الخوف فكانت واجبة قوله الا شرعا اى الا بالدليل الشرعى لا الاوجوبا شرعيا اذ يفيد ح انه واجب وجوبا
عقليا وشرعيا عنده

٢٣

٢٤

كان القائل يقول المقادير النظر ليس بمقدمة الفعل والنهي ليس بمقدمة الفعل فاجاب بقوله بان الخ يلحون عن ش

وهو العقل العاشر اذ الفلاسفة لا يثبتون لغيره ابتداء غير العقل الاول فتامل ش

اي وجوب كفاية ان كان المراد بالنظر التفصيلي اي على طريق المتكلمين او وجوب عين ان كان المراد به الاجمالي اي على طريق العامة

اي بالاجماع منا ومن المعتزلة واما معرفته تع واجبة باتفاق الامة كما في شرح المواقف فنقول الى هنا انه على ما ينبغي لحمايل ش

المراد بكونه مقدمة للمعرفة كونه مقدمة لوجودها فستغني بذكره عن احتمال المقدورية للمقدمة والمقدمية للواجب ولذا تركهما المصنف في الصغرى كما ان الثانية تغني عن الاولى يلحون عن ش

كلام المص صريح في ان طريق ثبوته وجوب النظر النص والاجماع عندنا المعتزلة ايضا كما انه العقل الا ان ذكرهما ما في شرح المواقف من ان المعتزلة يتمسكون في اثبات وجوبها بالعقل لا بالاجماع والآيات ش

لا يخفى ان الخوف حاصل للعاقل بالفعل لا انه مظنون بل المظنون هو العقاب فالوجه ان يقول لفرنه هو خوف العقاب المظنون الا ان يقال ان قوله مظنون مضاف اليه لا صفة والمعنى لفرن خوف عقاب مظنون لا يخفى ركاكته يلحون عن ش

ان قيل النظر في المعجزة غير النظر في معرفته تع ولا يلزم من ثبوت الثاني ... صحة الترام الاول فلنا اختار ... التحريد النظر في المعجزة نظر في معرفته تع من حيث انه رسل الرسل اقول هذا لحيث ... ان ليس المراد معرفته تع خصوص معرفة وجوده وصفاته الحقيقية بل اعم منها ومن معرفة ما يرجع الى احواله وافعاله فيرد ان جميع اصول الدين يمكن ارجاعه الى احواله تع فيلزم ان الاجماع منعقد على وجوب النظر في جميعها مع ان كثيرا منها ... التقليد في غير معرفة الله تع ولذا ... القاضي في حاشية جمع الجوامع على الخلاف في وجوب النظر في اصول الدين وعدمه النظر في غير معرفته تع واما النظر فيها فواجب اجماعا انتهى يلحون عن

لا يخفى انه ليس المراد بالاحتمال الاحتمال المساوي فان الكلام فيما قبل العلم بالبعثة بل الاحتمال الناشي عن الظن في خوف العقاب الذي حصل به الظن يجب الاحتياط ... وان الظن غير مختص به كما صرح به قدس سره في شرح المواقف يلحون عن

٢٥

وشرح ... تقي ضعيه لو لم يجب النظر الا شرعا لزم افحام النبي صلى الله عليه وسلم لانه اذا قال انظروا في المعجزة والآيات الوحدانية فلهم ان يقولوا لا ننظر اذا وجب علينا ووجوبه يتوقف على ثبوت الشرع النبوة المتوقف على ثبوت المعجزة المتوقف على النظر ابن الحاجب ش

اي اصلا شرح مواقف لا في المعجزة ولا في غيرها ... دفع توهم ان النظر في المعجزة موقوف على وجوب النظر مطلقا ووجوب النظر مطلقا موقوف على النظر في وجوبه فلزم دور سعيد رحمه الله

اي كل وجوب النظر عن النظريات المطلوبة ... ولا يخفى ان هذا منع لمقدمة ... ان منع السند كمنع المنع غير مفيد يلحون عن ش

هذا اثبات للمقدمة الممنوعة لان النقض ... للمكلف ان لا يلتفت ما لم يجب لا يجب ما لم انظر فقد توقف كل من وجوب النظر ووجوبه على الآخر ... فيكون من النظريات الخفية ... لان يقول المكلف ان يقول لا انظر ما لم يجب ... العلم بوجوبه ما لم يثبت عندي ... فقد توقف كل واحد من العلم بالوجوب وثبوت الشرع ... وجوب النظر ... فرع للثبوت في نفسه ... الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور ... ان الايجاب على الكافر ...

اي بلوغ الشرع لا الى المكلف لا ثبوت الشرع في نفس الامر ... حتى يلزم تكليف من لم يبلغه الدعوة ...

فقد توقف كل واحد من وجوب النظر وثبوت الشرع على الآخر ... وكذا كل من وجوب النظر وثبوت الشرع توقف على الآخر وكذا كل من وجوب النظر ووجوبه على الآخر يلحون ش

وليس يلزم من هذا تكليف الغافل لان الغافل من لا يتصور التكليف لا من لم يصدق به وهذا معنى ما قيل ان شرط التكليف هو التمكن من العلم لا العلم به ... ولا يجب النظر على ما لم يجب النظر باطل لان الوجوب ثابت بالفعل في نفس الامر ... تقف على علم المكلف بالوجوب في النظر فيه شرح المواقف

اي لا يصح المكلف به بان لم يبلغه الخبر او بلغه وكان به جنون مثلا ش

٢٦

الواجب جائز ولا يجب على ما لم يثبت الشرع عندي لعدم الوجوب اي وجوب النظر قبل ثبوت الشرع ولا يثبت الشرع عندي ما لم انظر لان ثبوته نظري ورد اولا بانه لو تم لدل دليلكم لدل على نفي ما هو الحق عندكم لان النظر وان كان واجبا عقلا لكن وجوبه ليس ضروريا بل كان نظريا فللمكلف ان يقول لا انظر ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر لان وجوبه نظري يتوقف على ترتيب المقدمات وتحقيق ان النظر يفيد مطلقا وفي الالهيات فان قيل هو من النظريات الجلية يتنبه له العاقل بادنى التفات واصغاء الى ما يذكره الشارع قلنا الوسائل فلم ان لا يلتفت ولا يصغي وثانيا بان المتوقف على ثبوت الشرع عند المكلف هو العلم بالوجوب اي وجوب النظر لا نفس الوجوب لان وجوبه ثابت في نفس الامر بالشرع نظر المكلف اولا ثبت الشرع عنده اولا ثم انها اي المعرفة اول الواجبات المقصودة لتوقف البواقي من الواجبات المقصودة عليها والمؤمنات عليه اول بالنسبة الى المتوقف والنظر فيها اي في المعرفة وسيلة اليها فيجب النظر لذلك اي لكونه وسيلة الى الواجب فليس النظر من الواجبات المقصودة فالنزاع في ان اول الواجبات هو النظر او المعرفة لفظي فان من قال هو المعرفة اراد اول الواجبات المقصودة كما عرفت ومن قال هو النظر اراد اول الواجبات

مطلقا والّا فلا نزاع فى انّ اوّل الواجبات النّظر لتوقف المعرفة عليه بل القصد
الى النظر لتوقف النظر عليه والدّليل هو ما يمكن ان يتوصل بالنظر فيه الى حكم جازم
او غير جازم وقد يخص بالحكم الجازم فيقابله الامارة لانها ما كان الحكم فيها
ظنيا ثم ان توقف جميع مقدّماته او بعضها على نقل وسماع من المخبر الصّادق
فنقلى والّا يتوقف بشئ منها عليه فعقلى وقد يستفاد منه اى من النقل
بمعونة القرائن القطع والجزم بالحكم كما فى ادلة وجوب الصّلوة مثلا فان
الصّحابة علموا معانيها المرادة بالقرائن المشاهدة ونحن علمناها بواسطة
نقل القرائن الينا تواترا وقيل لا يفيد الدّليل النقلى القطع مطلقا لانتفاء العلم
بالمراد منه قلنا يعلم بما ذكرنا وقيل يفيد مطلقا وعزى الى الحشوية ولا يثبت ما
اى حكم مطلوب استوى طرفاه الثبوت والانتفاء عند العقل بحيث لا يجد
من نفسه سبيلا الى احدهما الّا بالنقل وما يتوقف النقل عليه لا يثبت الّا بالعقل
لئلّا يلزم الدّور ومن ههنا تمت المقدمات التى يتوقف عليها اثبات العقايد
واثبات مباحث اخر يتوقف عليها العقايد فهذا اوان الشروع فى المقاصد
فنقول الباب الثانى فى الامور العامة الشاملة للموجودات باسرها من
الواجب والجوهر والعرض كالوجود والوحدة فانّ كل موجود وان كان كثيرا

[illegible]

اذ ما النظر فيه ... النظر فى نفسه والنظر فى احواله ... [illegible] ... او الحكم
كالعلم مثلا ... [illegible]

[illegible]

اذ يتوقف على العلم بالوضع ... يتوقف على العلم بعصمة رواة العربية عن الغلط والكذب
العلم بارادة المخبر وذلك يتوقف على عدم الاشتراك اللفظى وعدم النقل وعدم المجاز
ان كان ... فهى منسوبة الى ... الحلقة ...
وجد ... الاعتقاد ... فهى منسوبة الى الحشوية الذى لا معنى له ...
فى الكتاب العزيز كالحروف المقطعة اوائل السور ...

كان المراد ... الموجودات ... انواع الموجود ... لم يتحقق فى فرد من افراد تلك الانواع وكذا
الكلام ... الموجودات فلا يرد ان الحدوث ...
... وان الكثرة لا يتحقق فى جوهر الفرد على رأى المتكلم ... على رأى الحكيم ...
لانه انما يتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة فى كلام المخبر الصادق للمعانى المفهومة وبارادة المخبر تلك المعانى
ليلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف على العلم بعصمة رواة العربية لغة وصرفا ونحوا عن الغلط
والكذب والعلم بالارادة يتوقف على عدم النقل الى معنى آخر وعلى عدم الاشتراك بين هذا المعنى وبين
المعنى الآخر وعلى عدم ... وعلى عدم ...
وعلى عدم تخصيص ما ظاهره عموم الافراد والاوقات بالبعض ...
... وعلى عدم تقديم وتأخير ...
... بانتفائه ... [illegible]

... [illegible]

فيه بل القصد الى الخ فان قيل كيف يكون القصد الى الشئ واجبا على المكلف والواجب الذى هو مكلف به ... [illegible]

الشارة الى الصورة تقرير القياس ... بالوجود والعدم جزءا او شرطا هذا التصديق وكل جزء او شرط هذا
التصديق بديهى ... الوجود والعدم بديهى ...
وبهذا يندفع ما يقال ان بداهة التصديق انما تستلزم بداهة تصورات الاطراف اذا كانت اجزاء له كما هو
مذهب الامام اما اذا كانت شرطا له كما هو مذهب الحكماء فلا فان بداهة التصديق بمعنى الحكم لا يستلزم بداهة تصور
الطرفين وذلك لانه اذا علم ان التصديق بمعنى الحكم ... الطرفين ... بديهى لا ...
على حصول شرائطه ممن يتصور هذا كسب ...
وهذا الوجه اما الاستدلال ... فان بداهة التصور ... مطلوبة بالبرهان او تنبيها
على ما قيل ان الحكم بديهة تصور ... لكن قد يحتاج ... الى تنبيه بالنسبة الى الاذهان القا...
صرة شرح مواقف
فان كلا منهما مشترك بين الجوهر والعرض فلا يكون القدم والوجوب الذاتى والامتناع ...
البحث عنها ... بالتبعية ...
يريد ان شمول الوحدة للثلثة لا يتوقف على وحدة الواحد الحقيقى ... الموجودات فلو فرض انتفائه وان ...
كل موجود كثير فله وحدة اعتبارية وهذا القدر يكفينا فى شمولها للثلثة ...
فيه ان الوجود لو كان معلوما بالبداهة لما وقع الاشتباه بين العقلاء فى انه عين الماهية او زائد عليها
وانه امر حقيقى او اعتبارى كما يقع الاشتباه فى ان ... عين الارض ... امر حقيقى او ...
... [illegible]

[illegible]

... ان الوجود معنيين حقيقى بمعنى ... فى الخارجية ... مشترك
... الواجب
... فى الخارجية
...
... الاثار ...
... زيادة حصة ...
... القائلين بان حصة ...
[illegible]

(قوله تصور الوجود ضروري) الوجود له معنيان حقيقي ... [illegible]

[illegible]

كثيرا له وحدة ما باعتبار او لاكثر الموجودات كالامكان الخاص والحدوث والوجوب

بالغير والكثرة والمعلولية وانما قدم الامور العامة على البواقي لانها كالمبادي

والمعلومية

لها وقدم البحث عن الوجود لترفه فقال تصور الوجود ضروري فان قولنا

الشيء اما موجود او معدوم تصديق بديهي وانه يتوقف على تصور الموجود

والمعدوم فيكون بديهيا فان قلت ان زعمت انه بديهي بجميع اجزائه فمصادرة

لان الوجود من جملة اجزائه وان زعمت ان الحكم في هذا التصديق بعد تصور

الطرفين بديهي لم ينفع لجواز ان يكون تصور طرفيه او احدهما هو الوجود

كسبيا قلنا هذا التصديق مطلقا ولا مصادرة لان بديهيته مطلقا في نفس

الامر يتوقف على بديهية اجزائه في نفس الامر لكن لا يتوقف العلم ببديهيته

مطلقا على العلم ببديهية اجزائه اي كل واحد منها مفصلا مثلا اذ علم ان هذا

التصديق حاصل لمن لا يتصور منه كسب كالصبيان علم ان كل واحد من اجزائه

بديهي هذا ولما كان هنا مظنة ان يقال اذا كان الوجود ضروري التصور

كان غنيا عن التعريف فلم عرفوه قال والتعريف له بالكون والتحقق والشيئية

لفظي قصد به تفسير مدلول اللفظ والبديهة انما تغني عن التعريف الحقيقي

ثم انهم اختلفوا في ان اشتراك الوجودات في الوجود معنوي او لفظي وانه

زائد على الماهية او عينها فاعلم انه ينبه على اشتراكه معنى ثلاثة امور نبه

بقوله ينبه على ان اشتراكه معنى بديهي والامور المذكورة منبهات تزيل

خفائه الاول صحة التقسيم الى وجود الواجب ووجود غيره ومورد القسمة

مشترك بين جميع اقسامه لان حقيقة التقسيم ضم مخصص الى مشترك لا يقال تقسيم

الوجود الى ما ذكرتم للاشتراك اللفظي كما يقسم العين الى الفوارة والباصرة

لكونه مشتركا بينهما لفظا الا انا نقول قسمة الوجود عقلية لا يتوقف على الوضع

والعلم به ولذلك لا تختلف باختلاف اللغات بخلاف التقسيم للاشتراك

اللفظي والامر الثاني الجزم به مع التردد في الخصوصية من انواع الموجودات

واشخاصها ولو لم يكن الوجود مشتركا معنى بل كان له في كل معنى غير ماله

في الاخر لامتنع الجزم به مع التردد في خصوصية كون الشيء جوهرا او عرضا

او غير ذلك ضرورة ان الوجود اما نفس الخصوصيات او مختص بها ذاتيا

او عرضيا فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها اما على الاول فلان التردد

في الخصوصيات عين التردد في الوجودات واما على الثاني فلان التردد

في شيء يستلزم التردد فيما يختص به قطعا والثالث تمام الحصر في الوجود والعدم ولو لم يكن الوجود مشتركا معنى وكان له في كل معنى اخر لم يتم

فانه موقوف على الوضع ... ويختلف بحسب اختلاف اللغات فلا يمكن فيه الحصر العقلي ... الاشتراك

لا يخفى ان هذا الامور انما تقتضي اشتراك الوجود بمعنى مطلق الثبوت بالنسبة الى الحصص اعني الثبوتات الخاصة

واشتراكه بمعنى مطلق مبدئية الآثار بالنسبة الى المبادي الخاصة للآثار الخاصة واما اشتراكه بالنسبة اليهما جميعا فلا

تامل جيدا

لا يقال ان التحقيق كلام المصنف سيجيء بان الصغرى المشكل انما ممكنة مع انه قد تقرر ان شرط انتاج الشكل الاول فعلية

الصغرى لانا نقول ان ذلك مخصوص بما اذا كان صدق وصف الموضوع في الكبرى بحسب الفعل كما هو مذهب

واما اذا كان بحسب الامكان كما هو مذهب الفارابي فالقياس منتج وفاقا وان كان صغراه ممكنة او نقول ان الصحة

ليس بمعنى الامكان بل بمعنى الثبوت او الصدق شرح

واليه ذهب الحكماء والمعتزلة غير ابي الحسين واتباعه وذهب اليه جمهور الاشاعرة ايضا الا انه مشكل عند الحكماء

ومشتق منه عند غيرهم شرح مواقف

نقض اجمالي حاصله ان ذلك جار في العين المورد للقسمة الى الفوارة والباصرة مع انه ليس بمشترك

معنى ... فافا ... رسالة

فيه ان الجزم بالوجود مع التردد في خصوصية الموجودات انما يستلزم ان الكليات شاملا لجميع الموجودات

الخاصة ولا يستلزم ان يكون لفظ الوجود موضوعا لهذا الامر الكلي حتى لا يكون مشتركا لفظيا فلا يتم التقريب

كذا في ... شرح

قوله فيما يختص قطعا ... فيه ... اذ الآن مشتركا معنويا فانه ... المخصصات فيكون به مع التردد فيه

اي في اتصاف الماهية به لا في وجوده فانه مبني على ان الوجود ... خارجي وهو ممنوع

تفسير لقوله فيما يختص به ...

اى الوجود بمعنى الكون والثبوت لا بمعنى مبدأ الآثار بل على ذلك الثبوت فيما يأتى لكن الوجود عند القائلين بزيادته امر اعتبارى كما يجيء والامور المنتزعة انما يقتضى زيادة الوجود بهذا المعنى لا زيادته بمعنى مبدأ الآثار كما لا يخفى منه

لم يقل فلو لم يكن زائدا عنها ماهية بل ... الكان عينها او جزئها لانه لم يتعلق بالثانى احتج كما يجيء

سواء كان السلب ذى هو او سلب ... لكن امتناع الاول ممنوع دون الجانب الثانى ... اشتقاقا ... فليكن سلبه ... فتأمل يجيء

المراد بالحمل الحمل اشتقاقا لان القائلين بالزيادة لا يقولون بحمل الوجود مواطاة ... المنع على الملازمة بان يقال لا نسلم انه لو كان عينها لما افاد الحمل اشتقاقا وانما لا يفيد اذا كان مواطاة ... قولنا الوجود موجود وجود كاذب ... بين الافادة والكذب ... كما سيجيء ... حالاته

لا يخفى ان ما حكى المتكلمون بزيادته على الماهية هو الوجود بمعنى الكون والثبوت لا بمعنى مبدأ الآثار والحكماء لا ينكرون زيادة الوجود بالمعنى الاول كما يظهر من قول الشارح ... بزيادة الوجود بالمعنى الثانى ولا بد ان لا يخالف ... المتكلمين فافهم

الظاهر ان يقول الثانى صحة حمل عليها وان افادته اشتقاقا ... مواطاة وان افاد ... ولو كان عينها لصح مواطاة وان لم يفد الاشتقاق وان افاد فافهم ...

قوله ... فانه يلزم ... وجود الشيء على وجوده ... سواء ... والعلة متقدمة بالوجود ...

ويعبرون عنه بالوجود والبحث وبالوجود ... لا يتصور بماهية ... فى العقل يجيء ...

لم يتم الحصر فى قولنا الانسان اما موجود او معدوم اذ معنى الموجود ما اتصف بالوجود فاى معنى من معانيه يراد لا يتم الحصر لجواز الا تصاف الوجود بمعنى الآخر فلم يكن معدوما ولا موجودا بالمعنى الذى اريد وبينه على زيادته على الماهية ذهنا بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الوجود دون الماهية والماهية دون الوجود وجوه ثلثة الاول صحة سلبه اى الوجود عنها اى عن الماهية ولو كان عينها لما جاز ذلك لامتناع سلب الشيء عن نفسه والثانى افادة حمله عليها ولو كان عينها لما افاد لان حمل الشيء على نفسه غير مفيد ضرورة والثالث اكتساب ثبوته لها فان ثبوته لها قد يفتقر الى كسب كوجود الجن والشيطان بخلاف ثبوت الماهية وذاتياتها لها هذا مذهب جمهور المتكلمين والحكماء على ان حقيقة الواجب وجود خاص فالوجود عندهم نفس الماهية فى الواجب قالوا لو كان الوجود فى الواجب زائدا على الماهية قائما بها كان محتاجا اليها لانها غيره والمحتاج الى الغير ممكن فله علة ليست غير الماهية والا لكان الواجب فى وجوده محتاجا الى الغير فلا يكون الواجب واجبا فلا بد ان تكون نفس الماهية والعلة متقدمة بالوجود على المعلول فيلزم تقدم الماهية بالوجود على الوجود وانه محال واجيب بان العلة متقدمة واما بالوجود

فلا كتقدم ماهية الممكن على وجودها فانها علة قابلة له عندكم وليس ذلك بالوجود لما ذكرتم بعينه ولهم ان يقولوا ان ما يلزم تقدمه على المعلول بالوجود هو العلة الفاعلة ووجود الواجب على تقدير امكانه محتاج الى فاعل فيلزم المحال لكن الوجود عند القائلين بزيادته امر اعتبارى لا يحتاج الى موجد فلا اشكال قائم بنفسه مقيم لغيره مخالف لوجود الممكن فى حقيقته ولذا اى لما ذكر من التخالف بين الوجودين فى الحقيقة صح تفرده اى وجود الممكن بالقيام بالماهية فلا يرد ان تجرد الوجود عن الماهية وقيامه بذاته اما الذاته فيكون كل وجود مجردا لان مقتضى ذات الشيء لا يتخلف عنه فيكون وجود الممكن مجردا عن الماهية ايضا وهو باطل لان ماهية الممكن من حيث هى تقبل العدم والا ارتفع الامكان عنها واما الغيره فيكون تجرد الواجب لعلة منفصلة فلا يكون واجبا ولا يرد ايضا ان الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة اتفاقا وذلك لان البحث ليس فى الوجود المشترك بل فى الوجود الخاص المخالف لسائر الوجودات فى الحقيقة والمجرد هو الثانى والمعلوم ضرورة هو الاول والمراد بقيام الوجود بالماهية فى الممكن قيامه بها ذهنا لا عينا اذ لا يتفرد كل يتحقق على حدة فى الخارج كبياض الجسم فانه قائم به فى الخارج فلا يرد انه لو قام

الا يراد معارضة لدليل الحكماء وقول المص ... الى جواب باختيار الشق الاول ومنع ... ان الماهية الممكن ... ان اريد جواب باختيار الشق الاول ايضا لكن يمنع بطلان تالى النتيجة يجيء ... الوجودين بالحقيقة

... ان اريد بقبول ماهية الممكن للعدم اتصافها بالعدم مع كونها ثابتة فى الخارج فالصغرى ممنوعة وان اريد به رفعها بالكلية وكونها منفيا صرفا فالصغرى مسلمة والكبرى ممنوعة ...

... ان اريد بالوجود فى الصغرى الوجود الخارجى فهى ممنوعة او المطلق فمسلمة كالكبرى ولا يضر لا النتيجة ... تقرير القياس هكذا لو كان تجرد الوجود والقيام بذاته ... لكان كل وجود مجردا او لو كان كل وجود مجردا لكان وجود الممكن مجردا ايضا لكن التالى باطل فالمقدم مثله ...

٣٩

الشارح اي الكبرى فعلى هذا يكون القياس من الشكل الثاني والمراد بالماهية في النتيجة ماهية الوجودات الخاصة
حاصله انه ان اريد بالوجودات الخاصة الثبوتات الخاصة فالصغرى مسلمة والكبرى ممنوعة وان اريد

الثبوتات فالصغرى ممنوعة

لا يخفى ان المراد بعروض الكون في قوله في عارض الكون العروض على وجود الواجب ووجود الممكن وفي قوله المقول على
الوجودات انه بمنزلة العلة لذلك العروض كما اعترف به الشارح فلو لم يكن قوله الوجودات بمعنى مبدات الاثار
لا يثبت العروض عليهما فظهر ان ذكر هذا الاحتمال لتوسيع الدائرة والا فلا يصح في الاحتمال
الثاني

القول بانتفاء العروض حيث يلزم اتحاده اي عروض الكون المطلق على الكون الخاص

قول المتن بالتشكيك الخ والمقول على الافراد بالتشكيك لا يكون نفس ماهيتها ولا جزء منها

بل انما يكون عارضا لها كما بين في شرح الاشارات

لانه اذا كان وجودها هو الوجود الاول لزم الدور لتوقف قيام الوجود بالماهية على الماهية الموجودة المتوقفة
على قيام ذلك الوجود بها وان كان غيره لزم التسلسل لان هذا الوجود ايضا عارض يقتضي سبق الماهية عليه لوجود
آخر وهلم جرا

هو قيام الوجود بالماهية لكان موجودا ضرورة امتناع وجود ما لا وجود له
في نفسه في المحل فينتقل الكلام الى وجوده ويتسلسل لان التقدير ان وجود كل
شيء زائد عليه وايضا الماهية المعروضة اما معدومة فيتناقض او موجودة فيعود
او يتسلسل وذلك لان زيادة الوجود على الماهية وقيامها بها انما هو
بحسب العقل دون الخارج وليس كقيام البياض بالجسم مثاركي وجود الواجب
له اي لوجود الممكن في عارض هو مفهوم الكون اي الثبوت وهو الوجود المشترك
المقول على الوجودات الخاصة بالتشكيك لانه في العلة اقدم منه في المعلول وفي
الجوهر اولى منه في العرض وفي القار كالسواد اشد منه في غير القار كالحركة فيكون
عارضا لما صدق عليه اذ الماهية واجزاؤها لا تكون مقولة بالتشكيك على افرادها
فقوله المقول على الوجودات الخ بمنزلة العلة لكون الكون عارضا ولا يلزم من
ذلك زيادة الوجودات الخاصة لان زيادة العارض لا تستلزم زيادة المعروض
فيجوز كون واحد من الوجودات الخاصة قائما بنفسه لكونه حقيقة مخالفة
لسائر الوجودات لكن لا يخفى ان الوجود الخاص لكل شيء ان كان عبارة عن
ثبوته لزم من القول بعروض الكون عليه اتحاد العارض والمعروض اذ لا اختلاف
الا بالاطلاق والتقييد وذلك لا يصحح العروض وان كان امرا وراء الثبوت

قوله ان هذه الاعتراض بعينه جار في كل مقول بالتشكيك مع القول بانه لا يكون نفس الماهية ولا ذاتيا لها
على مثال ان يقال السواد الخاص لكل شيء ان كان عبارة عن حصة من السواد المطلق المعبر عنه بما هو خصوصية يكون الا
الاختلاف بينهما اعتباريا لا ذاتيا وذلك لا يصح العروض وان كان امرا وراء ذلك لا يصح حمل مطلق السواد عليه
بل هو مع ان المشكك لا بد وان يحمل على الافراد بما هو هو

مع ان المشكك لكونه مشتركا معنويا لا بد ان يحمل على افراده بما هو هو اي بمعنى مبدا الآثار كما يفصح عنه قوله
لكن قد عرفت ان القيام اه فان الذي عرف سابقا قيام الوجود بمعنى مبدا الآثار بالماهية ثم ان هذا
عن حمل كلام الاشعري على ما حمل عليه المص فانه انا ذكره لو طلبه لما حققه فيما سيجيء من قوله اقول انه لم يرده
...
ثم بعد بيان المذهبين اشار الى مذهب الشيخ على وجه الجمع مع مذهب جمهور المتكلمين بان فرادهما واحد ...
انه ليس المراد بالمفهوم في الموضعين ما يقابل الذات بل المراد به اعم منها وما يقابلها والا لم يقل الشيخ ولان المحقق
من الاول هو الماصدق ومن الثاني تبصر
حتى يكون النفي متوجها الى القيد الاخير اعني على حدة في الخارج بل هو متوجه الى الكل
فالمحقق هو الموجود لا مفهوم الوجود ولا تحققهما بتحقق واحد

قوله بل هو اه الظاهر مع ان الظاهر حمله عليه لانه الابلغ ... لان لفظ الوجود مشترك لفظا الا ان
يقال حمل الكون على الوجودات انما هو بالاشتقاق ولا يلزم من ذلك كون الوجودات الخاصة موجودة
حقيقة لان اللازم من ذلك كونها كائنة لا موجودة لان الوجود حقيقة انما هو اثر الفاعل في الجعل ...
الذات في الواجب ... واطلاقه على الكون العارض انما هو بطريق التجوز لانه امر اعتباري ...
هو الوجود حقيقة لان الوجود مبدا الآثار وهذا الامر الانتزاعي لا يصلح لذلك لانه امر اعتباري ...

قوله في عارض النور اه فيكون حمل النور على تلك الانوار من سبيل الاشتقاق كحمل الكون على الوجودات ايضا فالنهم

لم يصح حمل الكون بمعنى الثبوت عليه بهو هو ومنه يعلم ضعف توهم كالنور على
الانوار فان نور الشمس ونور القمر ونور السراج مختلفة بالماهية مشتركة في عارض
النور المطلق هذا وما يقال انه اي الوجود في الكل من الواجب والممكن نفس الماهية
كما نسب الى الشيخ الاشعري رحمه الله وكانه لهذا قال المعدوم ليس بشيء فان الوجود
اذا كان نفس الماهية فاذا ارتفع ارتفعت فكان المعدوم نفيا صرفا بخلاف ما اذا
قيل بانه زائد عليها كما قال به غيره كالمعتزلة فانه بارتفاعه لا يلزم ارتفاعها
فان ارتفاع العارض لا يستلزم ارتفاع المعروض ولذا قالوا بان المعدوم ثابت
فكانهم لما قالوا بالزيادة والقيام بالماهية قالوا بثبوت الماهية ولو كانت معدومة
لاستدعاء القيام ذلك لكن قد عرفت ان القيام انما كان ذهنا وهذا لا يستدعي
الا الثبوت فيه فليس المعنى ان المفهوم من الوجود هو المفهوم من الشيء فان هذا
ذلك باطل بل هو بمعنى انه لا ينفرد كل من الوجود والماهية بتحقق على حدة
في الخارج اي ليس للشيء هوية ولعارضه المسمى بالوجود هوية اخرى وليس
المراد انهما متحققان بتحقق واحد في الخارج اذ لا تحقق للوجود في الخارج
مطلقا غاية الامر انه لا شيء ولا هوية الا اذا كان موجودا فكانه نفسه
وانما هو اي الانفراد في العقل كما مر اقول انه لم يرد بالوجود المعنى

حاصل كلام ان الوجود بمعنى الكون والثبوت زائد ذهنا على الماهية عند كل احد ولا تحقق له في الخارج بعنوان سبب ... الاثار على ماهية الواجب تع ذهنا وخارجا وعين ماهية الممكن قائم بها ذهنا وعينا خارجا عند الحكماء وعين الماهية في الكل ذهنا وخارجا عند الاشعري وغير ماهية الممكن ذهنا وخارجا عند المعتزلة والظاهر ان من قال بهم في الواجب ... العينية ذهنا وخارجا والله اعلم بحقيقة الحال

هذا صحيح بان الضمير ليس عائدا الى الموجود المفهوم مما سبق لبيان ان الضمير لا يحيل الى الظرف فالاولى ان يجعل الشخص الاسم ليس وفي اللفظ خبره

نحن نقول في تمثيل الوجودات الاربع للفظ اذا قرءت قل هو الله احد السورة فهي وجوده العيني واذا تخيلنا تلك الالفاظ فهي وجوده الذهني واذا تلفظنا بلفظ سورة الاخلاص فهي وجوده اللفظي واذا كتبنا حروف سورة الاخلاص فهي وجوده الخطي والخط اذا كتبنا حروف زيد فهي وجوده العيني واذا تخيلنا ذلك المكتوب فهي وجوده الذهني واذا قلنا هذا الخط مثلا فهي وجوده اللفظي واذا كتبنا لفظ هذا الخط مثلا فهي وجوده الخطي

لا شبهة في ان النار مثلا له وجود به تظهر منها احكامها وتصدر عنها اثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وذلك الوجود يسمى عينيا وخارجيا واصليا وهذا مما لا نزاع فيه وانما النزاع في ان النار هل لها سوى هذا الوجود وجود اخر لا تترتب عليها تلك الاحكام والاثار اولا وهذا الوجود الاخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصلي وعلى هذا ان يكون الموجود في الذهن نفس الماهية التي توصف بالوجود الخارجي والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية ولذا قال بعض الافاضل الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور لقد تحرر محل النزاع بحيث لا مرية فيه شرح المواقف

يعني ان الموجود في الذهن هو الموجود في الخارج بعينه وانما التفاوت بينهما بالمحل

اقول لو قال اذ الحكم على المعدومات لا يستغني عن وجودها في بعض القضايا حقيقة ولو اراد التفصيل لقال على المعدومات مختلفة الى الاخر

قوله ولا شك انه بهذا المعنى نفس الشيء اه بحث عينية الوجود وزيادته لا يكشف الا بعد الاحاطة بجميع ما في شرح التجريد والمقاصد والمواقف وشرح العقائد العضدية وحواشيها احاطة حاضرة في الذهن ومن اجل ذلك نعرف ان جميع الحواشي اللاتي على شرح التجريد وشرح العقائد العضدية للمحقق الكلنبوي يعم شيئا ما فاخذنا هذا البحث لكن فيها الطابات من وجوه ومن وجوه اخر ونحن بحول تعالى قد احطنا بجميع ذلك والان نبين حاصل ما ذكروه بكلام موجز جامع مع حذف الاطناب المسمى والايجاز المخل ...

...

بحيث لا ترى ويصير الكل السكنجبين ويحقق في المجموع صورة واحدة ويرتبط به وجود واحد فيقال هذا السكنجبين ويقال السكنجبين موجود بوجود واحد ثم بالمجموع وان كان كل قبل الامتزاج موجودا بوجود واحد كذلك في زيد من حصص الاجناس والفصول والنوع والعوارض المشخصة قبل امتزاجها وصيرورتها زيدا موجود بوجود واحد مغاير لوجودات الاخر ووجودها حصة غير حصة الاخر لكن بعد امتزاجها صار المجموع زيدا وقام بالمجموع وجود واحد فيصح ان يقال هذا المجموع زيد وهو موجود بوجود واحد نعم بين زيد والسكنجبين فرق من وجه اخر وهو تحقق اجزاء الثاني مطلقا قبل وجود السكنجبين بخلاف اجزاء زيد فان بعضها موجود قبل وبعضها لا يوجد الا معه كما هو معلوم لمن تعقل معنى الهيولى والصورة وكيفية التركيب منهما واستلزام بعض للاخر فنقول من قال ان الوجود غير خارجا اراد قبل الامتزاج ومن قال عين خارجا اراد بعد الامتزاج اذ لا يمتاز شيء من اجزاء الممتزج حسا كما هو ظاهر وان اراد الشيخ بالعينية انه لا يمكن وجوده خارجا بدون مشاهدة لانه يجوز عليه بهذا ما ادانا اليه التوفيق فمن فهمه ثم يقع في ورطة الجهل والله اعلم الا شاذ ملاحظا قاله دام ... التدريس ونفعنا بعلومه

وجود خاص الى الرابع مذهب اكثر المتكلمين ومنهم المعتزلة وابو الحسين البصري من المعتزلة وقال الشارح ان هذا المذهب يقول بخلاف ما ذكرنا فانهم يقولون ان الوجود زائد على الماهية ... فالمراد بقولهم انه زائد خارجا كما يدل عليه قوله لكن قد عرفت ان ... ومشترك معنوي ... ما في الخارج ... مذهب الصوفية والحكماء ... مذهب الاشعري وجمهور المتكلمين ... ان عين في الواجب ... شان علماء الظاهر ... الاسلام من سلك طريقهم ...

...

المعنى النسبى الذى لا تحقق له فى الخارج وانما اراد به ما هو مبدء الآثار وهو

الهوية ولاشك انه بهذا المعنى نفس الشئ كما لا يخفى ثم الوجود ينقسم الى العينى

وهو الوجود المتاصل المتفق عليه الذى به تحقق ذات الشئ وحقيقته فى الخارج

بل هو نفس تحققها وهو اعلى الوجودات والى الذهنى الذى هو وجود غير

متاصل بمنزلة الظل للجسم يكون المتحقق به الصورة المطابقة للشئ بمعنى انها

لو تحققت فى الخارج لكانت ذلك الشئ كما ان ظل الجسم لو تجسم لكان ذلك

الجسم حقيقة بالاضافة الى ذات الشئ وحقيقته وينقسم الى اللفظى والخطى

مجازا من حيث الاضافة الى ذات الشئ وحقيقته اذ ليس الموجود فى اللفظ

والخط من الانسان مثلا التشخص ولا الماهية كما انه فى الخارج التشخص وفى

الذهن الماهية بل الموجود فى اللفظ الاسم وفى الخط صورته المرقومة نعم

لو اضيف الى الموضوع بازائه والنقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجودا

حقيقيا من قبيل الوجود فى الاعيان والدليل على الوجود الذهنى مع ان كون

العلم سواء بما لا تحقق له فى الاعيان او بما له ذلك مقتضيا لثبوت امر

فى الذهن ظاهر حتى يجرى مجرى الضروريات انا نتعقل ما لا ثبوت له فى

الخارج اذ نحكم على الممتنعات فى الخارج والحكم على الشئ لاسيما اذا كان حكما

إيجاباً كقولنا الممتنع أخص من المعدوم يقتضي تعقله وجد أيضاً مفهوماً
مفهوماً كلياً متصفاً بالكلية المانعة عن الوجود في الخارج والفهم التعقل
ويجد من القضايا قضية حقيقية لا وجود لموضوعها في الخارج أصلاً كقولنا
كل عنقاء حيوان وعلى تقدير الوجود لا ينحصر الحكم على الأفراد الخارجية
كقولنا كل جسم حادث والقضية لا بد فيها من تصور موضوعها فالتعقل
والفهم والتميز عند العقل إن كان بالحصول للمتعقل في الذهن فذاك
المطلوب وإلا يكن بحصوله فيه فلا محالة يقتضي التعقل إضافة وتعلقاً
بين العاقل والمعقول ولا تعقل أي لا تتصور الإضافة إلى النفي والعدم
الصرف وإذ ليس الثبوت والوجود للمضاف إليه في الخارج كما في الأمثلة
المذكورة فكان في العقل وهو المطلوب والمعني بالوجود الذهني وفيه
أن الإضافة إنما تتوقف على امتياز المضاف إليه وهو حاصل بمجرد حصول
الشبح عند العقل القائل بها أهل الشبح ولا تتوقف على وجوده في الخارج
وهو ظاهر كما في الصور المذكورة ولا ذهناً إذ قد يحصل التميز المطلوب
بحصول المثال هذا فإن قيل لو كان التعقل بوجود المتعقل في الذهن
لزم اتصاف الذهن بالأعراض المتصورة حتى المتضادات ولزم وجود الممتنع

الممتنع في الخارج قلنا وجود الشيء في الذهن وجود ظلي له وهو وجود
غير متأصل لذلك الشيء لا يقتضي الاتصاف وإنما المقتضي لذلك الأصلي
الذي يترتب عليه الآثار كالمؤمن يتصور الكفر فإنه لا يتصف بالكفر بمجرد
ذلك فلا يوجب الوجود الذهني اتصاف الذهن بالأعراض المتصورة حتى
يوجب الاتصاف بالمتضادات أو الممتنع بديهة كالحرارة والبرودة المتصورتين
وقوله ولا وجود الممتنع في الخارج يحتمل العطف على قوله اتصاف الذهن
بالأعراض والعامل فيه لا يوجب وعلى قوله الاتصاف العامل لا يقتضي
وقوله لكون الذهن فيه أي في الخارج كالماء في البيت بواسطة الكوز مثلاً
فكما أن البيت ظرف الماء لأن ظرف الظرف ظرف فكذا الخارج ظرف الذهني
بواسطة الذهن وجه المنفي وأما وجه النفي فهو أن الوجود الذهني
وجود ظلي غير أصيل فلا يقاس على الماء الموجود فيه بالوجود الأصيل
هذا واعلم أنه يشبه الخلاف في الوجود الذهني باللفظي فإن الكل
متفق في الصورة إلا أن القائلين بالوجود الذهني يقولون باتحاد
الصورة وذي الصورة ولا اختلاف إلا بالمحل والنافين له لا يقولون
به وإنما هي عندهم مثال له ثم المعقول من الوجود والشيئية ليس إلا الثبوت

ضرورة فكل ما هو ثابت فهو شيء وموجود وبالعكس والمعقول من العدم
ليس الا النفي فكل ما هو معدوم فهو منفي وبالعكس وكما ان المنفي ليس
بشيء ولا ثابت فكذا المعدوم ليس بشيء ولا ثابت نعم المعدوم في الخارج
يكون عند الحكماء شيئا في الذهن لانهم قائلون بالوجود الذهني لا عندنا
لانا لا نقول به وكما انه لا واسطة بين الثابت والمنفي لا واسطة بينه اى
المعدوم وبين الموجود والمنازع مكابر هذا ما ذهب اليه الحكماء وجمهور
المتكلمين ومنهم من اثبتهما بمعنى انه عد المعدوم شيئا وثابتا لا انه
اطلق عليه لفظ الشيء حقيقة اذ هو بحث لغوي فرجع فيه الى النقل والى
الاستعمال واثبت الواسطة جمعا فقال المعلوم ان لم يتحقق في نفسه فمنفي
وان تحقق فان كان مع ذلك له كون في الاعيان فاما بالاستقلال كالاسود
والسواد فهو موجود او بالتبعية كالعالمية فواسطة وان لم يكن
له كون في الاعيان فمعدوم ممكن وانما قيدنا المعدوم بالممكن لان الممتنع
منفي لا تقرر له اتفاقا ومنهم من اثبتهما تفريقا فمن اثبت الواسطة فقط
قال المعلوم ان لم يكن له ثبوت فمعدوم وان كان له ثبوت فان كان
بالاستقلال فموجود او بالتبعية فواسطة ومن عد المعدوم شيئا

شيئا فقط قال المعلوم ان لم يتحقق فمنفي وان تحقق فثابت ح ان كان له كون
في الاعيان والا فمعدوم ويسمى الواسطة بين الموجود والمعدوم حالا لا
موجودا وشبهته انه يجب ان يجعل الوجود منه اذ لو وجد لتسلسل الوجودات
ولزم اجتماع امور غير متناهية في وجود امر وانه مح ولو عدم اتصف بالنقيض
او بما يصدق عليه نقيضه فان العدم على تقدير الواسطة اخص من
نقيض الوجود وانما نقيضه اللاوجود وهذا ايضا محال ورد بانا نختار انه
موجود لكن لا نسلم لزوم التسلسل لان وجوده عينه فان كل وصف يلحق
الغير فهو زائد عليه لكن اذا ثبت لنفسه فليس امرا زائدا عليه كالقدم
والحدوث والوحدة والكثرة الى غير ذلك وقد يجاب باختيار معدوم
ولا اتصاف بالنقيض بل بالمعدوم وهو ليس نقيض الوجود لان نقيضه
العدم لا المعدوم ولو اريد الاتصاف بطريق الاشتقاق وذو هو فلا نم
استحالته فان كل صفة قائمة بشيء فرد من افراد نقيضه كالسواد القائم
بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذو لا جسم فلا
بعد في ان يصدق ايضا ان الوجود معدوم وذو لا وجود قالوا اى الذين
عدوا المعدوم شيئا ثابتا المعدومات متمايزة بعضها عن بعض لان

والا لم يكن ثبوتيا بل كان منفيا لزم سلب الامكان
عن الممكن

بعضها متصور فتميز عن غير المتصور وبعضها مراد فتميز عن غير المراد ولا يعقل
التميز بدون الثبوت لان التميز لا يتصور الا بالاشارة وهي تقتضي ثبوت
المشار اليه لامتناع الاشارة الى النفي الصرف وايضا قالوا انها ممكنة لان كلامنا
في المعدومات الممكنة وكل ممكن ثابت لان الامكان وصف ثبوتي والا لم
يكن الممكن ممكنا لعدم الفرق بين امكانه لا اى امكانه منفي ولا امكان
له اى سلب الامكان عنه لان المنفي في نفسه منفي بالنسبة الى كل شيئ
وما رأيته في نسخ المتن هكذا للفرق بين امكانه لا ولا امكان له يعني
ان الفرق بين ثبوت الامكان للشيئ وان لم يكن موجودا في نفسه وسلبه
عنه ثابت والا لم يكن الممكن ممكنا فلا بد ان يكون الامكان وان كان
امرا غير موجود ثبوتيا اذ لو كان منفيا لم يكن ثبوت الامكان للشيئ و
سلبه عنه فرق لان المنفي في نفسه منفي بالنسبة الى كل شيئ ولا يلزم
من كونه غير موجود كونه منفيا فثبت موصوفه لان اتصاف غير الثابت
بالثابت محال ضرورة قلنا ان اريد ان التميز يقتضي الثبوت في الخارج ف
ممنوع وانما يلزم ان لو كان بحسب الخارج وانما هو عند العقل والا
انتقض بالممتنعات كشريك الباري واجتماع النقيضين وكون الجسم

اجتماع النقيضين [illegible]

[illegible]

قوله لان الامكان وصف ثبوتي اه هذا والتفصيل الحق في معنى المتن ما استفدت من شرح التجريد
للقوشجي ان ابتناء احتجاجهم تارة على مقدمة ان الفرق بين ذات الامكان بدون ملاحظة كونه
ثابتا او منفيا وبين نفي الامكان ثابت بالضرورة اتفاقا بيننا وبينهم ولانه لو لم يكن بينهما فرق
لزم نفي الامكان عن الممكن وهذا الذي ذكر على صدق مقدمة بزعمهم من انه لا فرق بين الامكان
المنفي ونفي الامكان فهي المقدمة الاولى وهي التي اشير اليها في التجريد بقولهم لان الامكان ثبوتي
اذ لو كان عدميا لم يكن بين ذات الامكان الذي فرضناه عدميا وبين نفي الامكان فرق لعدم
التمايز بين الاعدام اذ المعدومات الصرفة [illegible] العدم ولان المنفي في نفسه منفي بالنسبة الى كل
شيئ لكن الفرق بينهما ثابت بالضرورة اتفاقا [illegible] الامكان عدميا فهي هذا قول [illegible]
في الكتب [illegible] وهذا هو الموافق لعبارة التجريد للفرق في الواقع بين امكانه لا [illegible] امكانه
المنفي فرضا وبين لا امكان له اي نفي الامكان اشارة الى المقدمة الاستثنائية والشرطية
مطوية فلا بد ان يفسر امكانه لا بما ذكر اذ لا فرق عندهم بين الامكان المنفي في الواقع ونفي
الامكان فلا مصداق للمقدمة الاستثنائية عندهم [illegible] ذكر لا في امكانه لا بالمعنى المذكور وان
كان الكلام بدونه صحيحا [illegible] للملازمة في المقدمة الشرطية اذ بهذا الغرض اندرج
الامكان [illegible] في الاعدام التي لا تمايز فيها وقيد في بعض النسخ للزوم عدم الفرق على تقدير
كون الامكان عدميا بين امكانه لا بالتفسير المذكور [illegible] ذكر لا مع كون الكلام بدونه ظاهر
ايضا [illegible] وبين لا امكان له اشارة الى المقدمة الشرطية والاستثنائية مطوية وقوله في الجواب و
ان الفرق اه اشارة الى منع الملازمة في المقدمة الشرطية للفرق بين الامكان المنفي في الواقع
الثابت [illegible] الامكان اذ معنى الاول اتصافه بصفة عدمية هي الامكان ومعنى الثاني هو
سلب تلك الصفة العدمية ومنها فرق كالفرق بين اتصاف الشيئ بصفة ثبوتية وسلب
اتصافه بها عنه ثم الى منع عدم التمايز بين الاعدام لما حقق في الكتب من الفرق بينها اما في الخارج
[illegible] في العقول كما عند الاشاعرة وهذا الموافق لعبارة التجريد والى منع كون
المنفي في نفسه منفيا بالنسبة الى كل شيئ فظهر بهذا التفصيل [illegible] بناء على المقدمة
الاولى [illegible] على المقدمة الثانية [illegible] في الكتب
الحكمية وفي شرح المواقف فيقولون لو كان الامكان عدميا لم يكن الممكن ممكنا والتالي باطل
بداهة واما الملازمة فلعدم الفرق في الواقع بين امكانه لا وامكانه منفي في الواقع
وبين لا امكان له [illegible] ولولا عدم مناسبة لفظ ايضا لصح بناء [illegible] عدم
الفرق على المقدمة الثانية ايضا [illegible] خفاء [illegible] الفرق [illegible] ولفظة ايضا في النسخ
الاخرى [illegible]
[illegible]
[illegible] على المقدمة الاولى [illegible] قيد يفيد النفي [illegible]
كما هو اعتقاد الخصم [illegible] وحينئذ يكون النفي
[illegible] عدم الفرق والامتياز
بين الامكان لو كان منفيا في الواقع وبين نفي الشيئ لا انتفاء والتمايز بين الاعدام
عنده [illegible]

[illegible]

كان الاولى ان يقول لان التميز صفة ثبوتية - لا بد ان يكون الموصوف بها ثابتا كما في شرح المواقف يحيى ن

علة لكن قوله فلا بد اه مفرعا على الفرق المذكور وانما كان الفرق المذكور مقتضيا لكون الامكان امرا ثبوتيا
ولم يمنع مع ذلك كونه منفيا اذ لو كان اه يحيى ن

حاصل هذا الجواب انه ان اريد بالتميز التميز الخارجي كما اريد بالثبوت الثبوت الخارجي فالكبرى مسلمة والصغرى مم
او التميز عند العقل فبالعكس فقوله التميز انما هو عند العقل اشارة الى المناقضة وقوله والا انتقض بالممتنعات
اشارة الى النقض الاجمالي فالاولى ترك الا تدبر يحيى ن

اشارة الى المقدمة الرافعة والملازمة مطوية تقرير القياس هكذا لو لم يكن الامكان وصفا ثبوتيا لم يكن فرق بين
امكانه لا ولا امكان له ولكن الفرق بينهما ثابت والا لم يكن الممكن ممكنا هذا وان هذه النتيجة هي الموقعة للجواب
هذا الدليل الاخر من المصنف فاعرف رشيد

حاصله انه لو كان الامكان وصفا منفيا يفيد سلب الامكان عن الشيء كلا امكانه فلا يوجد الممكن فافهم [illegible]
فكما ان الامكان منفي عن الممتنع بالاتفاق كذلك لا بد ان يكون منفيا عن نحو العنقاء يحيى ن

[illegible]

فلزم ان يكون الامكان وصفا ثبوتيا فلا بد ان يكون الموصوف به ايضا ثابتا وهو المدعى
نتيجة لقياس الخلف الذي طويت مقدمته الاستثنائية وقوله فلا بد اه نتيجة للقياس الذي طويت كبراه فكان
قياس الخلف مثبتا لصغراه لكن لا حاجة الى ذكر هذه النتيجة لتصريح المصنف بها بقوله فثبت موصوفه يحيى ن

ويحتمل ان يكون المراد بذلك بيان الفرق بين الامكان ونفيه الاول وصف الامكان بالنفي بناء على اعتقاد الخصم
والحاصل ان الفرق بين الامكان الذي يعتقدون انه منفي وبين نفيه ثابت فلا يكون اعتقادهم منفيا صحيحا والا
لم يكن بينهما فرق مع ثبوت الفرق بينهما بالاتفاق فيكون امرا ثبوتيا لا منفيا

[illegible]

وهنا مفصل من قول بعضهم المارّ لا المبنى فى نفسه منفى بالنسبة الى كل شيء بعكس النقيض والتأويل فى الكلام يحى

كان المراد بالثبوت ما هو النسبة التامة الخبرية فى الموجبة لا النسبة بأين بين او الثبوت بهذا المعنى
لا تقتضى ثبوت الثابت فى نفسه كما فى السالبة يحى

والمص نقض بالامتناع بان يقال الامتناع وصف ثبوتى [illegible] المتمتنع ممتنعا [illegible] الفرق بين امتناعه لا
ولا امتناعه [illegible] المتمتنع [illegible] انه ممتنع وفاقا يحى

اى بمعنى حمله على الشيء فى الخارج [illegible] بمعنى الحمل على الشيء اى حمله فى الخارج او فى الذهن ثم ان لا
الحمل هنا ليس بمعنى ادراك الوقوع [illegible] والا لم يكن معنى للثبوت بل بمعنى الوقوع [illegible] ان
يكون بمعنى النسبة بأين بين فى الموجبات يحى

اى فلا يكون فرعا الثبوت فى نفسه ثبوتا خارجيا بل يكفى ثبوته فى الذهن يحى

[illegible]

الجسم فى اىّ واحد فى خيرين لتمايز بعضها عن البعض وعن الامور الموجودة
مع انها منفية قطعا وانتقض ايضا بالمركبات الخيالية فانها متمايزة وممكنة
ايضا مع انها غير ثابتة وفاقا وان اريد فى الذهن فلا يفيد وانّ الفرق
بين نفى الامكان عن شيء والامكان المنفى فى نفسه على تقدير كونه منفيا
غير ثابت فى الخارج اصلا بل بمجرد اعتبار العقل ثابت ايضا كالفرق على
تقدير كونه ثبوتيا فانّ معنى امكانه لا انه متصف بصفة غير ثبوتية هى
الامكان ومعنى لا امكانه سلب تلك الصفة عنه فلا يلزم من كونه غير
ثبوتى سلب الامكان عن الممكن وقولك ثبوت شيء لشيء فرع ثبوته فى
نفسه فما لا يكون ثابتا لغيره قلنا نعم بمعنى حصوله للشيء فى الخارج كبياض
الجسم واما بمعنى الحمل على الشيء والصدق عليه كما فى قولنا زيد اعمى
والعنقاء لا موجود واجتماع النقيضين ممتنع فلا فانّ الاوصاف الصادقة
على شيء بعضها ثبوتية وبعضها سلبية ثم كلّ من الوجود والعدم قد
يقع محمولا كقولنا الانسان موجود والعنقاء معدوم وقد يقع رابطة
بين الموضوع والمحمول كقولنا الانسان يوجد كاتبا او يعدم شاعرا او
بين غيرهما كما فى وجود زيد فى الزمان او المكان وفى الاعيان او الاذهان

ثم الحمل قد يكون ايجابيا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون
سلبيا وهو الحكم بانتفائه عنه ويفتقر الحمل الايجابى الى اتحاد الطرفين
ذاتا وهوية بمعنى ان يكون ما يصدق عليه فى الخارج او الذهن عنوان
الموضوع هو بعينه الذى يصدق عليه مفهوم المحمول ليصح الحكم بانّ هذا
ذاك للقطع بانّ هذا لا يصح فى الموجودين المتمايزين ذاتا والى تغايرهما مفهوما
بمعنى ان يكون مفهوم عنوان الموضوع مغايرا لمفهوم المحمول ليفيد فائدة
يعتد بها وهى انّ هذين المتغايرين بحسب المفهوم متحدان بحسب الذات
للقطع بعدم الفائدة فى مثل الارض ارض والسماء سماء ثم اعلم انّ الموضوع
وان كان لابد عن المحمول ونقيضه لكن لا يلزم ان يعتبر فيه احدهما
فلا يلزم التناقض ولا كون الحمل لغوا هذا ثم الحكم قد يكون صحيحا اى صدقا
وحقا وقد يكون فاسدا اى كذبا وباطلا وليس صدق الحكم وصحته
بمطابقته لما فى الاعيان اذ قد لا يتحقق طرفاه فى الخارج ولا بمطابقته
لما فى الذهن لانه قد يرتسم فيه الاحكام الغير المطابقة للواقع بل
صدقه يكون بمطابقته لما فى نفس الامر والمراد بالامر الشيء وبالنفس
الذات ومعناه ما يفهم من قولنا الامر كذا فى نفسه اى فى حد ذاته وبا

تنبيه قد يطلق الشيء والموجود والثابت على الموجود خارجا [illegible]
[illegible]
فرض كونه مصداقا للاشيء خارجا وذهنا [illegible]
بان الصدق مطابقة النسبة [illegible] الخارجية [illegible]
[illegible]
فى نفس الامر [illegible]

٦٨

افتقار الكلي الى الجزء ان كان الحمل بمعنى الاتحاد في الهوية والتغاير في المفهوم او افتقار المتعلق بالكسر الى المتعلق بالفتح ان كان بمعنى الايقاع ... هذا البيان مخصوص بالحمل ... مع ان كلام المصنف في مطلق الايجاب

فيه مسامحة فالحكم بالاتحاد الذاتي للمتغايرين بحسب المفهوم ذو الفائدة لا نفس الفائدة تامل

يعني انه قد يتوهم انه لا واسطة بين الوجود والعدم لا واسطة بين اعتباريهما فالماهية المحمول عليها الوجود اما مع اعتبار الوجود فيكون الحمل لغوا بمنزلة ان يقال ان الماهية الموجودة موجودة واما مع اعتبار العدم فيكون تناقضا بمنزلة قولنا الماهية المعدومة موجودة وكذا في حمل العدم بل كل وصف كقولنا الجسم اسود فان الموضوع اما مع اعتبار المحمول فلغو او مع اعتبار عدمه فتناقض فازال ذلك بقوله ثم اعلم الخ شرح مقاصد

مثلا ان ازيدا في قولنا زيد قائم وان كان في الواقع لا يخلو عن القيام او عدمه لكن لا يعتبر فيه القيام حتى يكون الحمل لغوا ولا عدمه حتى يتناقض

اي المحصور في هذين القسمين فلا واسطة خلافا للجاحظ المستدل بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة

خلافا للنظام حيث قال صدق الحكم مطابقته للاعتقاد متمسكا بقوله تعالى اذا جاءك المنافقون الى قوله ان المنافقين لكاذبون

[illegible]

٦٩

اذا علمت ذلك فنقول ... [illegible]

[illegible]

٢١

عـه

وذلك لان المبحوث عنها عوارض تلحقها حال الوجود او العدم فلا بد ان يكون حكما العروض احدهما حتى لو فرض امتناع اتصافها بهما لم يتصور عروض عارض لها فضلا عن البحث عنه وانما لم يقل من حيث عروضيته لان البحث يكفيه صلوح المعروضية ولا يلزم العروض بالفعل [illegible]

مـه

وانما لم يقل بتقسيم الماهية الى هذه لانه يرد عليه ان المقسم يجب ان يكون واحدا [illegible] فيلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره بخلاف ما قد [illegible] الماهية الواحدة [illegible]

هـ

لا تسوية فيه وهى عبارة عن الماهية الكلية والتشخص بالماهية المخلوطة [illegible] موجودة قطعا [illegible] في الذهن [illegible]

هـ

اعلم ان في وجود المجردة في الاذهان [illegible]

وبالنظر اليه اى مع قطع النظر عن حكم الحاكم وادراك المدرك فصل

عـه

فى الماهية اخر مباحثها عن مباحث الوجود والعدم لان البحث عنها من حيث

انها صالحة لمعروضية احدهما وهى بهذا الاعتبار متاخرة عنهما وهى لفظة

ماخوذة عما هو فان ماهية الشيء ما به يجاب عن السؤال بما هو كما ان الكمية

مـه

ما به يجاب عن السؤال بكم وهى قد توخذ بشرط شيء اي المقارنة للعوارض

فتسمى المخلوطة لخلطها مع العوارض ولا خفاء فى وجودها فان وجود

هـ

الاشخاص فى الخارج بين كزيد وعمرو من افراد الانسان وقد توخذ بشرط

ط

لا شيء اى الخلو عن العوارض واللواحق وتسمى المجردة لتجردها عنها ولا

هـ

توجد فى الاذهان فضلا عن الاعيان لان الوجود فى الذهن سواء طلقت

العوارض او قيدت بالخارجية من العوارض فان الكون فى الذهن

عـه

من العوارض التى لحقت الصورة الذهنية بحسب الخارج انا العوارض

حـم

الذهنية ما جعله الذهن قيدا للشيء بان يعتبر له عارضا ويلاحظه

له والشيء الذى نفرضه موجودا فى الذهن عرض له فى نفس الامر كونه

في الذهن من غير ان يعتبره الذهن عارضا له واما الحكم عليها باستحالة

حـط

وجودها ولا حكم على الشيء الا بعد تصوره فلانك اذا تصورتها

كانت من حيث ذاتها مجردة ومقابلة للمخلوطة ومن حيث وجودها فى الذهن
قسما من المخلوطة فيصح الحكم عليها باستحالة الوجود من حيث ذاتها وقد تؤخذ
لا بشرط شيء من مقارنة العوارض والتجرد عنها وهى اعم من المخلوطة وا
لمجردة لصدقها عليهما ضرورة صدق المطلق على المقيد فتوجد الماهية
لا بشرط فى الخارج لا جزء منها فيه لعدم التمايز بينهما فيه اذ ليس الموجود من
الانسان الا زيدا وعمرا وغيرهما من الافراد وليس فى الخارج انسان مطلق
وآخر مركب منه ومن الخصوصية التى هى التشخص والا لما صدق عليه المطلق
لامتناع صدق جزء الخارجى المغاير بحسب الوجود للكل عليه وانما ذاك
التمايز بين المطلق والمقيد فى العقل دون الخارج ثم اذا اعتبرت المأخوذة
لا بشرط شيء معروضة للكلى المنطقى فهو اى المعتبرة كذلك والتذكير باعتبا
الخبر وهو الكلى الطبيعى وانما يوجد منه المعروض يعنى الماهية المعروضة
للكلى دون الكلى العارض لها المنافى للتشخص اللازم للوجود فان
قيل كان ينبغى ان لا يوجد المعروض ايضا لان الكلى العارض له ينافى
ذلك قلنا انما يوجد مجردا عن العوارض المانعة من الكلية والجنسية
والنوعية ونحوها فانها عوارض ذهنية مانعة عن الوجود فما اشتهر

المنطقية المنطقية المنطقية

هنا شعر بان المطلق عبارة عن مجموع الماهية والتشخص وليس كذلك اذ هو عبارة عن الماهية المقيدة والقيد
شرط وخارج كما يشعر به قوله الآتى بين المطلق والمقيد ولقوله المار ضرورة صدق المطلق على المقيد بحوث

لا يقال الماخوذ لا بشرط شيء يمتنع ان يوجد فى الخارج لانه كلى طبيعى ولا شيء من الكلى الطبيعى بموجود
فى الخارج لانا نقول لا نسلم ان مجرد الماخوذ لا بشرط شيء كلى بل مع اعتبار كونه معروضا للكلية والماخوذ
لا بشرط شيء اعم من ان يعتبر معه هذا العارض او لا فلا يمتنع وجوده فى الخارج والى هذا اشار ×
المحقق بم تلخيص رحمه

لما افاد القول السابق ان الخارجى ليس ظرفا لوجود الكلى المنطقى ولم يفد ان الطبيعى ليس متصفا بالكلية ×
بان قيل الخ بحوث

بعنى ان العروض الماهية عند قيامها بالذهن لا بمعنى ان جعله الذهن قيدا لها او اعتبر عروضه لها بحوث ى ح

لان ذلك الماصدق مع اتصافه بوصف الكلية يعنى ان اتصاف ذات الموضوع بوصف الموضوع
ليس مرادا وان كان ذلك من دابهم فى القضايا بحوث

اعلم انهم اختلفوا فى ان الكلى موجود فى الخارج او لا بل الموجود فيه هو الافراد فقط وكلام المصنف هنا
ظاهر فى الثانى صص

فيحتملها فان من قال بوجود الكلى لم يرد به الكلى الذى بل الصالح لعروض الكلية وهو ما يشترك فيه الافراد ×
فى الخارج ورأى كان وجوده بعين وجود الاشخاص فانهم منه صه صه صه صه صه صه صه

اعلم ان فى وجود الكلى الطبيعى اعنى الماهية المعروضة للكلية من حيث هى هى لا بشرط عروض الكلية خلافا فالمشائيون على انها موجودة فى الخارج لكن بعين وجود الاشخاص لا بوجود مغاير لها والاشراقيون
كالمتكلمين على انها غير موجودة فيه حتى قال المتاخرون ان الاشخاص هويات بسيطة فى الخارج ينتزع
العقل منها بحسب تنبهه للمشاركات والمباينات امورا كلية الا ان ما ينتزع عن ذواتها يسمى اصطلاحا جزوا
وذاتيا وما ينتزع عنها بلاحظة امر خارج عنها يسمى عرضا كالوجود فانه ينتزع بلاحظة ترتب الاثار
المطلوبة من الشيء اذا عرفت ذلك فنقول ان كلام المصنف هنا صريح فى انه اختار الاول حيث عرف الماهية
بالا يصدق الا على الطبائع الكلية ثم بين اعتبارتها الثلثة وحكم بوجود اثنين منها فى الخارج ثم قال اذا اعتبرت
الماخوذة لا بشرط شيء معروضة للكلى فهو الكلى الطبيعى وانما يوجد منه المعروض الخ ولا تلتفت الى ما قاله الشارح فى
الحاشية ان كلام المصنف ظاهر فى الثانى نعم كلامه فى قسم المنطق ظاهر فى الثانى فلا بد ان يحمل على ما هنا بحوث ×

كان المراد بالشرط الركن بناء على ان الحد هو الاتحاد فى الوجود والتغاير فى المفهوم ويجوز ان يكون المراد
بالحد اركانه لو قوعه فى لا حاجة الى تاويل الشرط بالركن بحوث فيه ان التغاير فى المفهوم شرط الافادة لا
لا ركن الحد بحوث

بناء على اعتبار زيادة باتحادهما والا فالشرط متحقق فى نفس الامر بحوث

لا يخفى ان الشرط خارج عن المشروط فليس هو كان راجعا الى الحيوان فقط بل الى مجموع الحيوان والناطق او
المراد بالنوع النوع الاعتبارى كان الحصص فرد اعتبارى الكلام

بقية او ورقة
نزل اخطرا آخر
كان الاحتمال الاسابع ادخادها لها ان اعتبر التقييد كان الاحتمالات الستة الاول ذلك لان ما صدق الحيوان
الناطق وما صدق الحيوان بشرط الناطق واحد لكن الثانى اعتبارى لان التقييد اعتبارى وما شرطه او
شطره اعتبارى فهو اعتبارى والاعتبارى ليس عين الحقيقى وان اعتبر ذاته مطلقا كان الحال الرابع
فما هيته لا بشرط شيء فان كان هذا المأخوذ ذاتيا فهو باعتبار التبعية الذهنية للافراد فيكون قد لنا زيد
انسان او حيوان او ناطق قضية ذهنية جنس او نوع او فصل وباعتبار التبعية الخارجية هيولى او صورة
ويكون هذا القول قضية خارجية فما هو جنس او نوع هيولى وما هو فصل صورة ولكل منها كما اشتهر لكنه
لم انه انما يصح العكس اذا كانت الهيولى والصورة كلتين اتحادها بلا فالهيولى والصورة ذاتيان كما انما عين
الجنس والنوع والفصل حقيقة لكنها غيرها باعتبار الخارج فافراد الانسان والحيوان والناطق اذا كانت
هيولى او صورة هى الافراد الخارجية واذا كانت نوعا او جنسا او فصلا هى الافراد الذهنية
فلا تجى ما اورده ابو الفتح على جمهور الحكماء وانما طعن ان افراد الطبيعى عين افراد الكلى المنطقى
فكيف يصح الاجماع على عدم وجود الفرد المنطقى والاختلاف فى وجود فرد الطبيعى حتى يدعى بالبداهة
فى قبول الحكم فانما لا اجماع فى ان مفهوم الكلى المنطقى بمفهوم انه يمتنع الشركة بشرط
عدم عروضه لخصوصيات وانما تفردنا بما نبين تقرر لنا ظنى ثم قال انما تحقق ان الكلى
الطبيعى او الهيولى والصورة لموجود فى الخارج فى ضمن وجود الفرد اذا كان ذاتيا حقق الفرد
لانه جزء الموجود فى الخارج وجزء الموجود فى الخارج موجود فى الخارج وهو مستلزم للهيولى والصورة
ويكون اخذ الماهية تحليليا وان الاخرا قيود وما لتحقق لا وجود له اصلا وانما الموجود
فرده لان الكلى غير متشخص بل ماهيته كلها غير متشخص غير موجود بل ماهية وفى لازم هذا نفى الهيولى
والصورة وكون اخذ الماهية انتزاعيا شرح درر

اشتهر من ان الكلى الطبيعى موجود فى الخارج معناه ان ما صدق هو عليه

وهو المأخوذ لا بشرط شئ موجود فيه ووجوده فيه انما هو عند عروض

التشخص فالموجود حقيقة هى المخلوطة وهى الافراد وتانيث الضمير اما

باعتبار الخبر او لكون المرجع عبارة عن الماهية واما المأخوذة مع عارض

الكلية فلا توجد كالمجموع المركب منهما اعنى الكلى العقلى ثم ما ذكر من معنى

الماهية بشرط لا شئ هو المشهور وقد يقال والقائل ابن سينا الماهية

بشرط لا شئ بمعنى انه يزيد عليها كل ما يقارنها اى يعتبر الامور المنضمة

اليها زائدة عليها فتكون بهذا المعنى مادة وجزء للشخص اى المجموع المركب

من الماهية وما يقارنها متقدمة عليه فى الوجودين الخارجى والذهنى

ضرورة امتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد من التقدم هو

التقدم بالطبع ولا يصح حملها على الشخص لانتفاء شرط الحمل وهو الاتحاد

فى الوجود مثلا الحيوان اذا اخذناه بشرط ان لا يكون معه النطق

كان جزء ومادة للمجموع المركب من الحيوان والناطق ولا يحمل عليه واذا

اخذناه بشرط ان يكون معه النطق كان نوعا واذا اخذناه لا بشرط

ان يكون معه شئ كان له جهتان اذ يمكن ان يعتبر التغاير بينه وبين

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ما يقارنه وان يعتبر اتحادهما فالحيوان الاول جزء الانسان متقدم عليه

فى الوجودين ولا يحمل عليه والثانى نفس الانسان والثالث جنس له محمول عليه

ثم الماهية اما بسيطة لا جزء لها كالنقطة واما مركبة تقابلها كالجسم ولا

خفاء فى وجود الماهية المركبة ويلزم منه وجود البسيطة اذ لا بد من انتهائها

الى البسيطة لان الواحد مبدأ المتعدد كما ان الوحدة مبدأ التعدد فكما

امتنع عدد متناه او غير متناه من غير ان يوجد فيه وحدات كذلك يمتنع

ان يوجد متعدد لا يكون فيه احاد اى امور غير منقسمة بالفعل سواء كانت

قابلة للانقسام او لا ثم التركيب قد يكون حقيقيا بان يحصل من عدة اشياء

حقيقة واحدة بالذات مختصة بلوازم واثار وقد يكون اعتباريا بان

يكون هناك عدة يعتبرها العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا فى

الحقيقة وربما يوضع بازائه اسم كالعسكر واحتياج بعض الاجزاء الى البعض

فى المركب الحقيقى ضرورى اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الآخر لم يحصل

منها ماهية واحدة وحدة حقيقية ثم الاحتياج فيما بين الجزئين قد يكون

من جانب واحد كالمركب من البسائط العنصرية ومما يقوم بها من الصور

المعدنية او النباتية او الحيوانية اذ الصورة تحتاج الى تلك المواد من

[illegible]

ان اراد بالواحد الحقيقي فيمنع المقدمة ممنوعة لان المتكثر انما يقتضى ان يكون فيما لكان الوحدات مطلق حقيقة او اعتبارية الاعم من الحقيقي والاعتباري فلا يفيد يلجي في كذا في شرح التجريد وبعض حواشيه

اشارة الى الكبرى والصغرى مطوية تقرير القياس هكذا لان الماهية المركبة متعددة بالفعل وكل متعدد كذلك مبدئه الوحدات الغير منقسم بالفعل فالماهية المركبة مبدئه الواحد يلجي

والوجه اعتبر بالقياس الى العقل تارة وبالقياس الى الخارج اخرى فاقسام اربعة بسيط عقلي لا يلتئم في العقل من امور عدة تجتمع فيه كالاجناس العالية والفصول البسيطة وبسيط خارجي لا يلتئم من امور كذلك في الخارج كالمفارقات من العقول والنفوس فانها بسيطة في الخارج وان كانت مركبة في العقل ومركب عقلي يلتئم من امور متمايزة في العقل فقط ومركب خارجي يلتئم من اجزاء متمايزة في الخارج كالبيت شرح تف

المراد بها ان لا يكون مجموع آثار تلك الاشياء ولوازمها بل لوازم الواحدة الحاصلة بالتركيب فلا يرد ان المركب الاعتباري كالعسكر مختص بآثار ولوازم لا توجد لغيره كذا قاله الدواني يلجي

قال قدس سره في حواشيه شرح الشمسية هذا مسلم في الاجزاء الخارجية المغايرة في الوجود العيني واما في الاجزاء المحمولة فلا لانها اجزاء ذهنية لا تمايز بينهما في الوجود الخارجي قطعا يلجي رده الميبدي وقال يعلم الفرق

يجوز ان يكون المراد بها المزاج الذي هو عرض كما اطلق الصورة على الهيئة قيل وان يكون المراد بها الصورة الجوهرية التي يقوم بها الجنس لوجود الذهني فصول الاجناس السافلة تامل يلجي فعلى الاول النسبة من نسبة الحال الى المحل وعلى الثاني من نسبة الجزء الى الكل دار شتائي

ان اريد بالصورة ما يشمل العوارض ففيه ان المركب من البسائط والعوارض اعتباري وقد نفع المص الاحتياج فيه وان اريد به الصور الجوهرية ففيه ان الاحتياج من الطرفين كما صرح به فكانه لهذا احاله الفقير حيث قال كذا قالوا دار شتائي

من غير عكس وقد يكون من الجانبين كما في الهيولى والصورة فتحتاج الهيولى الى الصورة من حيث ان بقاء الهيولى بالصورة والصورة الى الهيولى من حيث ان تشخصها بالهيولى كذا قالوا بخلاف المركب الاعتباري فان قيل احتياج الهيئة الاجتماعية الى الاجزاء المادية لازم قطعا قلنا الصورة الاجتماعية في المركبات الاعتبارية بمحض اعتبار العقل لا تحقق لها في الخارج اذ ليس من العسكر في الخارج الا تلك الافراد ولو جعلت الهيئة جزءا من العسكر لم يكن العسكر امرا موجودا في الخارج لان ما جزئه عدمي فهو عدمي قطعا وذلك مما لا يقول به عاقل ثم انهم اختلفوا في الماهيات الممكنة انها بجعل الجاعل ام لا وفي تحرير هذه المسئلة اقوال وما اختاره المص هو ان المراد من المجعولية الاحتياج الى الفاعل ولا خفاء في ان احتياج الممكن الى الفاعل من لوازم الهوية دون الماهية فمن قال بمجعولية الماهية اراد انها تعرض للماهية في الجملة اعني الماهية بشرط شيء ومرجعها الى الهوية ومن خالف في مجعولية الماهية وقال انها ليست مجعولة اراد انها اي المجعولية من لوازم الوجود وعوارض الهوية كتناهي للاجسام فانه ليس من لوازم ماهية الجسم حتى لو تصورنا جسما غير متناه كان جسما

معارضة تقديرية تقريرها ان بعض اجزاء المركب الاعتباري هو الهيئة الاجتماعية كان بعضها الآخر هي الاجزاء المادية والبعض الاول اعني الهيئة محتاج الى البعض الآخر اعني الاجزاء المادية ينتج ان بعض اجزاء المركب الاعتباري محتاج الى البعض الآخر يلجي الجبل منه

بين المتاخرين من المتكلمين احدها ان مراد المثبتين للمجعولية اعلى اثبات الاستلزام والاستتباع ومراد النافين نفيه الشيئية والثاني ان مراد الطائفتين الاحتياج الى غير الفاعل والاستغناء في ان الماهية المركبة محتاجة الى غير الفاعل اعني الجزء دون البسيطة والثالث المختار للمص ان مرادهما الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي فعلى القول الاول مبنى الخلاف في ان الوجود في الممكنات عين الماهية كما هو عند الاشراقيين والاشعري فيكون الجعل بمعنى الاستلزام والاستتباع او غيرها كما هو عند المشائين فيكون بمعنى التصيير فلذلك القولين الاخيرين يلجي

فقيل معنى المجعولية كونها اثر للفاعل وقيل معناها احتياجها الى الفاعل في الوجود

ومنهم من قال بان المراد من المجعولية ان تكون اثر الفاعل وحينئذ يكون الخلاف لفظيا

لان المراد بمجعولية الماهية ان الماهية نفسها اثر الفاعل بمعنى انه يؤثر فيها ويستتبعها في الخارج ثم ينتزع العقل الوجود منها والوجود امر انتزاعي وبعدمها ان اثر الفاعل ثبوت الماهية ووجودها في الخارج بمعنى انه يجعل الماهية متصفة بالوجود فهي اثره من حيث الوجود لا من حيث ان يكون الماهية صادرة منه كذا في حواشي الخيالي بالمخ

لأنّ من لوازم الماهيّة كزوجيّة الاربعة فانّها من لوازم ماهيّة الاربعة حتى
اذا تصوّرنا اربعة ليست بزوج لم تكن اربعة والّا يكن مراد المخالف ماذكر لم
يكن للمخالفة وجه فانّ احتياج الممكن الى العلّة ضرورى فعلى ماذكر يكون
الخلاف لفظيّاً ولمّا فرغ من مباحث الوجود والماهيّة شرع فى لواحقهما
فقال فصل فى التعيّن تعيّن الشيئ كما فى شرح المقاصد غير ماهيّته
ووجوده ووحدته لكون كلّ من هذه الامور مشتركا بينه وبين
غيره بخلاف التعيّن ولذا يصدق قولنا الكلّى ماهيّة وموجود وواحد
ولا يصدق انّه متعيّن وان كان التعيّن او المتعيّن مفهوما كلّيّا صادقا
على الكثرة وبين التعيّن والتميّز عموم من وجه لصدقهما على تشخّصات
الافراد اذا اعتبر مشاركتها فى الماهيّة مثلا فانّ كلّا منها متشخّص فى نفسه
ومتميّز عن غيره ويصدق التعيّن بدون التميّز حيث لا تعتبر المشاركة
وبالعكس على تميّز الكليّات كالانواع المعتبر اشتراكها فى الجنس هذا ثمّ
اعلم انّه اختلف فى انّ التعيّن وجودىّ او عدمىّ حقيقىّ او اعتبارىّ
فلا بدّ فى تحقيق انّه ماهو من بيان ماهو المراد من هذه الالفاظ
فنقول افراد النوع انّما تتمايز بعوارض وربّما تنتهى تلك العوارض

ويمكن ان يستدلّ على مغايرة التعيّن لكلّ من الوجود والماهيّة والوحدة بانّها ذاتيات لما تصدق عليها بخلاف
التعيّن فانّه عرضى عام فانّ تعيّن كلّ فرد على ما قال فى الحاشية ممتاز عن تعيّن الآخر بالذات وللماهيّة بانّها
امّا ما يجاب به ماهو او جزء الشيئ وهو بخلاف التعيّن دارشتانى

قد يقال انّ معنى قولهم الكلّى موجود انّ الكلّى الطبيعى بدون اتّصافه بوصف الكليّة موجود فى الخارج فليصدق قولنا الكلّى
متعيّن بمعنى انّ الكلّى الطبيعى بدون اتّصافه بوصف الكليّة متعيّن يحيى

حاصله انّه ان اريد بالكلّى الكلّى الطبيعى مع الاتّصاف بوصف الكليّة فلا نسلّم صدق القول الاوّل وبدونه فلا نسلّم
كذب القول الثانى دارشتانى

يعنى انّ كون المتعيّن او التعيّن مفهوما كليّا لا يقتضى صدق قولنا الكلّى متعيّن كما انّ الجزئى والجزئيّة مفهوم كلّى مع انّه
يكذب قولنا الكلّى جزئى يحيى فى هذا التشبيه منع على انّ التعيّن غير الامتناع عن الشركة فمه
والّا يلزم تشبيه الشيئ بنفسه دارشتانى

اى فى تحقيق جواب السؤال بانّه ما هو لكن فيه تأمّل لتصريح الشارح بانّ المفهومات الاربعة تمام الماهيّة للتعيّن يحيى

معنى اشتراك الوجود والماهيّة والوحدة انّ لكلّ فرد من افرادها ما يتميّز به عن فرد آخر منها بما ينضمّ اليها ويضاف
اليه بخلاف التعيّن فانّ لكلّ فرد منه يتميّز عن غيره بنفسه لا بما ينضمّ اليه فكلّ فرد من افراد الوجود مثلا يتميّز عن الفرد
الآخر وانّما يتميّز عنه بما يضاف اليه فيكون مشتركا بينه وبين غيره بخلاف افراد التعيّن فانّه لا اشتراك لشيئ منها على
الآخر منه

كان هذا فى الوجود مبنى على كونه متواطئا كما هو عند المتكلّمين او على انّ معنى كونه مشككا انّ مطلق الوجود مشككا بالنسبة
الى وجود الواجب ووجود الممكن وامّا مطلق وجود الممكن بالنسبة الى الوجودات الخاصّة فمتواطئ
والّا فلا فرق بين التعيّن والوجود وقس حال الوحدة يحيى

سواء لم يكن اصلا كذوات الواجب او كانت ولم تعتبر كذوات الممكنات المتشخّصة كزيد وعمرو وغيرهما غير
ملاحظ الاشتراكها فيه اى المشاركة فى الماهيّة والّا فالمشاركة فى الاعراض ثابتة مع انّه قال سابقا ملاحظة
قال المحقّق النوعيّة الحاصلة بنفسها او بانضمام الذاتيات تلك الحصّة اكثرة تجب بانضمام العوارض من الكميّات
والكيفيّات والاوضاع والاضافات واختلاف الموادّ وغيرها من الامور بانتهاء العوارض الى ما يفيد
الهذيّة وامتناع الاشتراك كنفس الانسان وذلك يسمّى بالعوارض المشخّصة وهى وجوديّة والهذيّة
اعتباريّة وتعيّن الفرد عبارة وعدم قبول الشركة وكونه ليس غيره او لا يقبل الشركة عدميّة تلميذ
اى بمحاسن الاعراض يحيى

ولعمرى لا ارى فى هذا التقرير الّا تعقيد المسائل والاغماض عن الدلائل وليس ذلك بحمد الّا بزيادة والاطلاق
فكيف يحصل التلخيص بالتخليص او الاصطلاح تلميذ

يعنى انّ عند انتهاء العوارض الى ما يفيد الهذيّة وامتناع الشركة امور ثلثة ما يفيد الهذيّة والهذيّة نفسها وامتناع
الشركة فالتعيّن عند بعض هو الاوّل وعند بعض آخر هو الثانى وعند ثالث هو الثالث ولمّا كان امتناع
الشركة محتملا لمعنيين احدهما المعنى المصدرى والثانى العدم الخاص اعنى عدم امكان الشركة وتمّ هما صار
المذاهب اربعة يحيى

الظاهر انّ المراد بالعبرة فيما لا يدخل فيه العدم بالمعنى فيقتضى ان يكون الوجود عدميا بالمعنى الاخير للعدم وليس كذلك على انّه
يقتضى مقابلة العدم المضاف بما يدخل فى مفهومه العدم يحيى

فى كلام الشارح الاحتباك تقديره انّ العوارض وجوديّة حقيقيّة والهذيّة وجوديّة اعتباريّة ابن الكمال

اى ان كان الوجودى بالمعنى الاوّل او الاخير والّا فلا وكذا الهذيّة بالمعنى الاخير للوجودى اذ الهذيّة بمعنى الكلّى
شار اليه يحيى

امّا الاوّل فبالمعنى الاوّل او الاخير للعدمى والّا فلا وامّا الثانى فبالمعنى الثالث كالاوّل وتدقيقه بالمعنى الرابع ايضا
فافهم ولكن عن القاصرين يحيى اشارة الى ما حرّره على قوله والعبرة بالمعنى منه

لا يخفى انّ هذه من قبيل تثنية المشترك اللفظى فتأمّل يحيى وكذا الهذيّة بالمعنى الاوّل للعدمى يحيى

العوارض الى ما يفيد الهذيّة وامتناع الشركة اذا كانت الافراد من
الموجودات الخارجيّة فبعد تلخيص انّ المراد من التعيّن والتشخّص هو تلك
الهذيّة الحاصلة بالعوارض او ما يفيدها اى العوارض نفسها او كون الفرد
بحيث لا يقبل الشركة اى ان يشترك فيه او عدم قبوله لها اى للشركة و
بعد تلخيص انّ المراد بالعدمىّ هو المعدوم او العدم المطلق او المضاف
المركّب مع وجودىّ كعدم البصر عمّا من شأنه ان يكون بصيرا او غير المركّب
كعدم قبول الشركة او ما يدخل فى مفهومه العدم ككون الشيئ بحيث لا يقبل
الشركة وانّ المراد من الوجودىّ ما كان بخلافه فهو الموجود او الوجود
مطلقا او المضاف او ما لا يدخل فى مفهومه العدم والعبرة بالمعنى حقّ
انّ العمى عدمىّ وانّ لا عمى وجودىّ وبعد تلخيص انّ انّ المراد من الحقيقى
ماله ثبوت فى نفس الامر اى فى حدّ ذاته من غير شائبة فرض وتقدير
من العقل وانّ المراد من الاعتبارىّ ما كان بخلافه بمعنى ما لا تحقّق
الّا بحسب فرض العقل لا يشتبه انّ التعيّن وجودىّ او عدمىّ حقيقىّ
او اعتبارىّ فلا خفاء فى انّ العوارض وجوديّة والهذيّة اعتباريّة
وكون الفرد بحيث لا يقبل الشركة او عدم قبوله لها عدميّان وايضا

لايشتبه عليك انه اى التعين لايحصل بانضمام الكلى الى الكلى لان كلا من

المنضم والمنضم اليه يمكن للعقل فرض صدقه على كثيرين والتعين على كل

تقدير لابد فيه من كون المفهوم بحيث لايمكن للعقل ذلك فهو انما يستند الى

الفاعل القادر المختار كغيره من الممكنات على ما هو عندنا من استناد ما

الكل اليه تعم او الى الوجود الخارجى عند بعض من المتكلمين للقطع بان

الماهية اذا تحققت فى الخارج لايقبل الشركة وانما تقبلها فى العقل فان

قيل فيلزم ان لايتعدد التعين لان الوجود امر واحد ومقتضى الواحد

لايكون الا واحدا اجيب بان الوجود وان كان بحسب المفهوم واحدا لكن

يتعدد افراده بحسب الازمنة والامكنة وسائر الاسباب وبعد اعترض

بان الدوران لايفيد العلية فان قيل نحن نقطع بالتعين عند الوجود

الخارجى مع قطع النظر عن جميع ما عداه قلنا قطع النظر عن الشئ لايوجب

انتفائه او الى اسباب اخر كما ذهب اليه الفلاسفة من ان التعين قد

يستند الى نفس الماهية فينحصر نوعها فى الشخص الواحد الحاصل من

الماهية والتعين الذى عللها ولم يمكن ان يوجد معها تعين اخر والا

انفك عنها التعين الاول فيتخلف المعلول عن علته هذا اذا كان تعين

لا يخفى انه لا دخل للتشخص السابق فى عدم الاشتباه هنا فليس لا يشتبه عطفا على لا يشتبه السابق فالوا والابتدائية

ثم هذا الكلام مجرد دعوى لا دليل عليه تبصر لمحرره

هذا البيان لا يجرى فى التعيين بمعنى كون الفرد بحيث لا يقبل الشركة لمحرره

فانه يستلزم ظرفية الشئ لنفسه فتدبر

حيث قال صاحب الصحائف الحق ان علة التعين تحقق الماهية فى الخارج للقطع بانا نشاهد عند احضر صاعنه متعقلا فى الخارج ولا نقطع بالتعيين الا هنا فهى علة التعيين ولعله الا تحاص بتعدد الوجودات ابن الحاج

فى العقول العشرة دون الكواكب لان من جملتها الشمس اذ لا فرق بينها وبين الافلاك فافهم لمحرره

وهيوليات الافلاك والعوارض اللاحقة لهيولى العناصر كما يأتى فى الشرح

قد يقال فليستند تعين السواد مثلا الى الماهية التى يتعدد افرادها بحسب الازمنة والامكنة وغيرها كما مر فلا ينحصر نوعه فى واحد لمحرره

قوله المتن المتشخصة بما يلحقها الى اشارة الى دفع ايراد وتقرير الايراد ان المادة التى يستند اليها التشخص تكون متشخصة لا محالة فتشخصها اما لماهيتها فلا يتعدد افرادها او للتشخص فيدور او لمادة اخرى فيتسلسل وتقرير الدفع انها لما فيها من الكميات والكيفيات والاوضاع وغير ذلك من الاعراض التى تتعاقب عليها بتعاقب الاستعدادات حتى لو ذهبت الى غير النهاية لم يمتنع على ما هو رأيهم فيما لا يجتمع فى الوجود كالحركات والاوضاع الفلكية واذا استند التشخص الى المادة تكثرت افراد الماهية بتكثر المواد والمادة قابلة للتكثر بذواتها فلا يفتقر الى الفاعل وتكثرها كميته

اللام للعهدى للتشخص المستند اليها كالذى يأتى دارسماه

اى التشخص ليس لماهيتها ولا للتشخص ولا لمادة اخرى بل لما فيها الخ دارسماه

والمراد بما يلحق موضوعا للحادث ان كان عرضا وجسما لا ان كان صورة ومتعلقة ان كان نفسا بناء على ما ذكروا ان حدوث النفس بعد البدن وتعينها به هذا ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم

يعنى ان ماهية الصور الجسمية للافلاك متحدة فلو استند التعين اليها لانحصرت فى فرد فلذا استند الى هيولياتها المتعددة وكذا ماهية الكواكب السيارة فى ان ماهيتها متحدة والتعيين يستند الى هيولياتها لمحرره

الظن ان التشخص هنا ليس بمعنى التعين الهيئة لان الهيئة هى تلك الاعراض فلا تغفل لمحرره

ويتوقع ان الباء فى باعراض للتحقيق لا للسببية دارسماه

متشخصة بالذات كما سبق من الشارح انفا لكن تلك الاعراض كما صرح به فى شرح التلخيص كميات وكيفيات واوضاع وغير ذلك وكل منها داخل تحت جنس من الاجناس العالية فكيف يكون متشخصة بالذات كما ذكر قيل فى بعض الحواشى ان علة تشخص الاعراض هى محلها لان الاجناس العالية لتلك الاعراض عرض عام لها فتدبر لمحرره

فلذلك تعدد اشخاصها واذا لم يتعدد القوابل بالذات ولم يتقدس فيه استعدادات متفاوتة انحصرت الماهية الحالة فيه فى شخص واحد كسيحى كل فلك بالقياس الى صورته النوعية شرح مواقف

اى من ملاحظة المفهوم بالقياس الى وجوده فى نفسه والى النسبة بمعنى الحمل كما لا يخفى وكذا الخ فى الرجوع دارسماه

معناه على القلب اى من نسبة هلية بسيطة او مركبة الى المفهوم رشيد

الماهية زائدا عليها معللا بها واما اذا كانت الماهية متعينة فى ذاتها ممتنعة

فى نفسها عن فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى على رأيهم فلا يتصور هناك

تعدد اصلا او الى المادة المتشخصة اما بالذات كهيوليات الافلاك فان

هيولى كل فلك متشخصة فى نفسها وممتازة عن هيولى فلك اخر واما بما

يلحقها من العوارض المتعينة فى نفسها اللاحقة بحسب

تعاقب الاستعدادات كهيولى العناصر الاربعة فانها واحدة مشتركة

بينها تشخصها وتعددها باعراض تلحقها بحسب تعاقب استعدادات

مختلفة بحسب القرب والبعد من الفلك فصل فى بيان الوجوب

والامتناع والامكان هى من الامور العارضة للماهية بالقياس الى الوجود

كالقدم والحدوث كما سيجئ ان شاء الله تعالى وهى معقولات اى معان

عقلية تحصل من نسبة المفهوم الى هلية بسيطة اى وجوده فى نفسه

كان يقال هل العنقاء موجود او مركبة اى وجوده لامر كان يقال هل

الحركة دائمة قال فى شرح المقاصد ان هل اما بسيطة يطلب بها وجود

الشئ فى نفسه او مركبة يطلب بها وجود شئ لشئ فاذا نسب المفهوم

الى وجوده فى نفسه او وجوده لامر حصل فى العقل معان هى الوجوب

والامتناع والامكان لان حمل الوجود على الشيء او ربط الشيء بالشيء بواسطة

الوجود امّا على وجه الوجوب كقولنا صانع العالم موجود والاربعة يوجد

لها الزّوجيّة او على وجه الامتناع كقولك شريك البارى موجود والاربعة

يوجد لها الفرديّة وامّا على وجه الامكان كقولنا الانسان موجود او يوجد

له الكتابة والياء والهاء فى هليّة كما فى كميّة وهذه الامور الثلاثة

تصورها ضرورى لا يحتاج الى تعريف والتعريف بمثل ضرورة الوجود للوجوب

او ضرورة العدم للامتناع او لاضرورتهما للامكان لفظىّ يقصد به

تفسير مدلول اللفظ وضرورة التصوّر انّما تغنى عن التعريف المعنوى

الحقيقى وينقسم كلّ من الاوّلين يعنى الوجوب والامتناع دون الاخير

اعنى الامكان لانه ذاتى ليس الّا والّا لكان الشيء واجبا او ممتنعا

اى ضرورى الوجود او العدم بالذات ولاضرورىّ الوجود والعدم

بالغير فيرتفع ما بالذات وهذا معنى الانقلاب الى الذاتى والغيرى

لان ضرورة وجود الشيء او لا وجوده فى نفسه او ضرورة وجوده

لشيء او لا وجوده له ان كانت بالنظر الى ذات الموضوع كوجود البارى

وعدم اجتماع النقيضين ووجود الزوجيّة للاربعة وعدم الفرديّة

الفرديّة لها فذاتىّ والّا فغيرىّ فالموصوف بالذاتى من الواجب اى الموصوف

بالوجوب الذاتى واجب الوجود لذاته كما اذا اخذ الوجود محمولا وهو الله

تعالى او واجب الوجود لشيء آخر هو الموضوع كما اذا اخذ رابطة بين

المحمول والموضوع كزوجيّة الاربعة فانها لازمة ماهيّة الاربعة وواجب

الوجود لها نظرا الى نفسها من غير احتياج الى امر آخر والموصوف بالذاتى

من الممتنع اى الموصوف بالامتناع الذاتى هو امّا ممتنع الوجود لذاته كما اذا

اخذ الوجود محمولا كشريك البارى او ممتنع الوجود لشيء آخر هو الموضوع

كما اذا اخذ رابطة بين الموضوع والمحمول كفرديّة الاربعة والموصوف

بالغيرىّ من الواجب كممكن هو واجب الوجود حين وجوده ومن الممتنع

كممكن هو ممتنع الوجود حين عدمه ثم الامكان بالمعنى المذكور هو

الامكان الخاص المقابل للوجوب والامتناع بالذات وقد يؤخذ بمعنى

سلب ضرورة الوجود مع قطع النظر عن جانب العدم فيقابل الوجوب

ويعم الامكان الخاص والامتناع او بمعنى سلب ضرورة العدم مع

قطع النظر عن جانب الوجود فيقابل الامتناع ويعمّ الامكان الخاص

والوجوب فيسمّى بالامكان العام لعمومه الخاص وضروريّة الطرف

ليس تقابلهما فيه لكل من الوجوب والوجود رابطة الاول محذوف والا لكانت اللام بالنظر الى الاول للتعليل وبا[illegible]

الثانى لمجرد الصلة ويجوز ان يقال استعمال اللفظ المشترك فى معنييه وقس عليه ما يأتى فى دار الحكم — عبد المجيد

اى واجب الوجود لذاته او الشيء آخر حين وجوده اى لذاته او لشيء آخر وكذا الكلام فى قوله الممتنع الوجود حين [illegible]

فالموصوف بالغيرى ايضا اربعة اقسام يلحوظ

نقطة الوجود لا غير والماهية الوجوب فهى بغيره لا غير وكذا الآتى فى دار الثانى

الاخر وقد يعتبر الامكان بالنظر الى الاستقبال بمعنى جواز وجود الشيء
فى المستقبل من غير نظر الى الماضى والحال وذلك لان الامكان فى مقابلة
الضرورة وكلما كان الشيء اخلى من الضرورة كان احق باسم الممكن
وذلك فى المستقبل اذ لا يعلم حال الشيء من الوجود والعدم بخلاف
الماضى والحال فانه قد تحقق فيهما احدهما ويسمى بالامكان الاستقبالى
وقد يعتبر بمعنى تهيؤ المادة لحصول الشيء من الصور والصفات
والاعراض باعتبار تحقق الشرايط شيئا فشيئا ولا تنتهى الى حد الوجوب
الحاصل عند تمام العلة فيتفاوت شدة وضعفا بحسب القرب من
الحصول والبعد عنه كاستعداد الانسانية الحاصل للنطفة ثم للعلقة
ثم للمضغة وهذا الامكان ليس لازما للماهية لانه يوجد بعد العدم
بحصول بعض الشرايط والاسباب ويعدم بعد الوجود بحصول الشيء
بالفعل فيسمى بالامكان الاستعدادى وهذا المعنى الاخير للامكان
مراد من قال كل حادث مفتقر الى مادة قديمة اذ لو كانت حادثة
لاحتاجت الى مادة اخرى وهلم جرا فيتسلسل تكون تلك المادة محلا
لامكانه فان الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب وكل ممكن فله

عــه
اى اعتبار الامكان بالنظر الى الاستقبال دون حصر من الماضى او الحال يحيى

صــه
اى من العلم بخصوص من ضرورة احد الطرفين اذ لا يخلو الشيء من الضرورة وكذا من العلم بمطلق الضرورة يدل على ذلك
قوله الآتى اذ لا يعلم حال الشيء اه يحيى

حــه
اى تلك المادة نفسها او ما يحل فيه فان البدن الذى هو مادة النفس ليس بقديم بل القديم هيولاه وكذا
الكلام فى موضوع بعض الاعراض يحيى بخلاف البعض الآخر كالفلك للحركات الحادثة فانه قديم بما
دته وصورته عندهم كما يأتى

عــه
وهو المنفى ذلك الحادث اوامر منفصل عنه او متعلق به والاول والثانى باطلان لانه لو كان نفس الحادث لكان
متصفا بما ينافيه وممتنع وان كان منفصلا عنه لزم قيام صفة الشيء بغيره وهو ايضا باطل فتعين الثالث وهو المدعى
واه تحتى

به
فاستناد الامكان الى الحادث فى قولهم كل حادث ممكن مجاز اى ممكن مادته يحيى
اى الاستعدادى والا فاستناد الامكان الذاتى الى كل حادث لانه قبل حصول الشرط ممتنع وبعده واجب فاسناده بهذه الاعتبار
حقيق زاده حاشى
اليه الامجاز زاده

حــه
يعنى ان المراد بالمادة المتعلق حتى يشمل الهيولى للصورة والبدن للنفس والموضوع للعرض يحيى

صــه
صنيعه ظاهر فى انه لو سلم ان كل حادث ممكن بالامكان الاستعدادى يتم قولهم بالافتقار الى المادة القديمة كما يتم قولهم
بالافتقار الاول وليس كذلك بناء على القول ببطلان اقسام التقدم ستة لا خمسة كما سيأتى فى الخاتمة فى فصل القدم والحدوث

هــه
الى الوجود والعدم والمراد بالاحد الوجود حال العدم والعدم حال الوجود لا مطلقا بناء على ان الترجيح
لا يستلزم التاثير لكفاية عدم ارادة الوجود فى ترجيح العدم فان عدم ارادة الوجود من غير مرجح ليس بمستحيل
زاده حاشى

له
حاصل الرد الكلى ان ارادتم بالامكان فى الصغرى الامكان الاستعدادى فهى ممنوعة والدليل غير مثبت لها او الامكان الذاتى
فهى كالكبرى مسلمة وفى الكبرى وهو اى الامكان وجودى ممنوعة يحيى

حــه
لو قال المصنف وامتناع رجحان احد طرفيه اه لم يكن لهذا السؤال بعد ذلك وجه يحيى

فله امكان وهو وجودى وليس بجوهر لكونه اضافيا فيكون عرضا ويستدعى
محلا موجودا ليس نفس ذلك الحادث لامتناع تقدمه على نفسه ولا امرا
منفصلا اذ لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل عنه بل متعلقا به
وهو المعنى بالمادة ومفتقرا الى مدة سابقة على وجوده بها يكون
تعاقب الحوادث على المادة من الشرايط والاسباب وانما يتم قولهم بهذا
الافتقار لو سلم ان كل حادث بهذا المعنى يعنى بالامكان الاستعدادى
ممكن لكنه غير مسلم وليس هذا فى شيء من الانقلاب لان المقابل للوجوب
والامتناع هو الامكان الذاتى اللازم لماهية الممكن ونحن لا ننفيه عن
الحادث وهو لا يقتضى محلا موجودا والا لم يكن للممكن حال عدمه فلم
يكن لازما لماهية الممكن ثم الحكم باحتياج الممكن فى وجوده وعدمه
الى المؤثر ويلزم الحكم بامتناع ترجيح احد طرفيه الذين هما متساويان
لا ترجح لاحدهما على الآخر بلا مرجح من خارج ضرورى بعد تصور
طرفى الحكم من غير افتقار الى دليل فان معنى الممكن ما لا يقتضى
ذاته وجوده ولا عدمه ومعنى الاحتياج ان كلا من وجوده وعدمه
لا يكون لذاته بل لامر خارج فان قيل يمكن ان يقال وقوع الممكن لا لذاته

ولا الامر خارج بل بمجرّد الاتفاق قلنا بطلانه يظهر بادنى التفات ولهذا
يحكم به من لايتاتى منه النظر وهذا الترجيح المذكور الذى قلنا بامتناعه
غير ترجيح المختار احد المتساويين على الاخر بلا مخصّص وداع اليه بل
بمحض الارادة التى شانها الترجيح والتخصيص كالهارب من السّبع يسلك
احد الطريقين المتساويين فى الافضاء الى المطلوب الذى هو النجاة وكا
لجايع ياكل احد الرغيفين المتساويين فنحن لانقول بامتناعه فضلا
عن كونه ضروريا ولا يلزم من جوازه جواز الترجيح الذى قلنا بامتناعه
اذ الفعل هنا مترجّح على الترك فان الهارب بارادته يرجّح سلوك احد
الطريقين على تركه بسلوك الاخر غاية الامر انه لايكون الى الفعل
داع باعث للفاعل عليه فان قيل لانخ امّا ان يكون التاثير حال الوجود
او العدم لكن التاثير حال الوجود تحصيل الحاصل وايجاد الموجود
وذلك باطل وكذلك فى حال العدم لانه جمع بين النقيضين يعنى وجود
الشيئ وعدمه فامتنع التاثير مطلقا قلنا نختار ان التاثير والايجاد
حال الوجود الحاصل بهذا الايجاد ولا محالة فى ايجاد الموجود بوجود
مقارن للايجاد لان حصول الاثر مع التاثير زمانا وهذا تحصيل

جواب شبهة تذكر من جانب القائلين بالاتفاق وهى انه لو امتنع وقوع الممكن بلا موثر والترجيح بلا مرجح لما وقع فى مثل العطشان يشرب احد المائين والجائع ياكل احد الرغيفين تلميذ
اى بان وجود الممكن اتفاقى

اى السلوك باحد الطريقين يترجح على الترك اى على السلوك الاخر وكذا اصل الفعل فهو يترجح على اصل الترك بمصلحة النجاة فترجح على تركه سلوك الاخر اى على السلوك بالطريق الاخر الى ترك فلا يلزم ان المتساويين فيما فى فيه السلوك كان لا اصل الفعل والترك وانه لا معنى للترجيح السلوك باحد الطريقين على ترك سلوك الاخر فان ذلك السلوك والترك متحققان معا فالصواب ان يقول ان الهارب يرجح سلوك احد الطريقين مع ترك سلوك الاخر على سلوك الاخر

اى علة غائية وغرض واما النجاة فى المثال الاول ودفع الجوع فى المثال الثانى فهى علة غائية لترجيح اصل الفعل على اصل الترك

اى فى الوجود واما فى العدم فهى حال العدم تحصيل الحاصل وحال الوجود جمع بين النقيضين بعكس التاثير فى الوجود

فى كلامه انعكاس اى التاثير حال الوجود وفى الوجود تحصيل الحاصل وفى العدم جمع بين النقيضين
وحال العدم فى العدم تحصيل الحاصل وفى الوجود جمع بين النقيضين رشيد

حاصل الجواب انا نختار ان التاثير حال الوجود ونقول ان اردتم بالوجود الوجود الحاصل بذلك التاثير فان اردتم بتحصيل الحاصل بغير ذلك فمراد بذلك فمسلم لكن لا نسلم بطلانه وان اردتم بالوجود الحاصل بغير ذلك تحصيل الحاصل ايضا ذلك كذلك لكن لم ما ان التاثير حال الوجود الحاصل بذلك التاثير وبما ذكرنا ظهر ان اختيار الشق الاول انما هو من حيث اللفظ رشيد

والمجوزون للواسطة اجابوا بان التاثير فى زمان الخروج من العدم الى الوجود وليس ذلك زمان الوجود ولا زمان العدم بل زمان الواسطة بينهما شرح مواقف كتبه عبيد

اى بين زمان الوجود وزمان العدم او بين الموجود والمعدوم لكن يرد على الاخير ان الكلام فى مطلق التاثير اى سواء كان فى الذوات او فى الصفات وعلى الاول انه يلزم رفع النقيضين بحرته
الاضافة بيانية او لامية يجوز على تقدير ان يراد بالواسطة بين زمانى الوجود والعدم وتقدير اولامية على تقدير ان يراد بها الواسطة بين الموجود والمعدوم دارة نماج

هذا معنى عدم التخلف واما معنى امتناعه فهو وجوب ان لا يتخلل اه ثم ان المتبادر فى معنى التخلف هو تخلل الان بين التاثير والحصول او سبق التاثير عن الحصول مطلقا فى معنى الامتناع فالانسب اسقاطه فى البيان الاان يقال انما ذكره الشارح مقدمة دفعه فى السؤال رشيد

ولعل بناء الخلاف على الاختلاف فى ان الصانع مختار او موجب فعلى الاول يكون المحوج هو الحدوث لان فعل المختار مسبوق بالعدم بخلاف الموجب وعلى الثانى يكون هو الامكان لانه يكفى للاحتياج الى الفاعل
حيث الاحظ لانه للارادة غنى منفكة عنها فانه اذا لاحظ العقل كون الشئ مما يوجد بعد العدم حكم بانه ليس ضرورى الوجود والا لم يكن له عدم قبل وجوده ان فى ابدى والاضرورى العدم والا لم يوجد بعد العدم ابدا الكيف لا يلاحظ رشيد
فافهم

تحصيل الحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة فيه وانّما الممتنع تحصيل الحاصل
بتحصيل اخر غير هذا التحصيل وقد يختار انّ التاثير حال العدم ولا جمع
بين النقيضين لانّ الاثر عقيب ان التاثير بناء على انّ المؤثر سابق
على الاثر بالزمان ايض ومعنى امتناع التخلف انه لا يتخلله آن ولو صحّ ما
ذكرتم لزم ان لا يحدث صفة فى نفسها اصلا كهذه السخونة وهذا الصوت
لانّ حدوثها حال عدمها اجتماع للنقيضين وحال وجودها حصول الحاصل
هذا ثم لما ذكر احتياج الممكن الى الموثر اراد بيان صفة المحوجة فقال
والمحوج هو الامكان او الحدوث فيه خلاف ذهب الى الاوّل الحكماء وبعض
المتكلّمين والى الثانى قدماء المتكلمين ولكلّ وجهة فللاوّل انّه اذا
لاحظ العقل كون الشيئ غير مقتض للوجود والعدم بالنظر الى ذاته
حكم بانّ كلا من وجوده وعدمه لايكون الّا بسبب خارج وهو معنى
الاحتياج سواء لاحظ كونه مسبوقا بالعدم اولا وللثانى ان العقل
اذا لاحظ كون الشيئ ما يوجد بعد العدم حكم باحتياجه الى علّة
تخرجه من العدم الى الوجود وان لم يلاحظ كونه غير ضرورىّ
الوجود والعدم ولا يجوز ان يكون المحوج هو الامكان لانه كيفية

نسبة الوجود الى الماهية والنسبة متاخرة عن المنتسبين فيكون متاخرا
عن الوجود المتاخر عن التاثير المتاخر عن الاحتياج واجيب بان الامكان
متاخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود وليس متاخرا عن كون الماهية
موجودة ولهذا يوصف الماهية ووجودها بالامكان قبل ان تتصف
به واما الحدوث فلا يتصف به الماهية ولا وجودها الا حال كونها
موجودة قال في شرح المقاصد والحق ان العلية انما هي بحسب العقل
بمعنى ان العقل بلاحظ الامكان او الحدوث فيحكم بالاحتياج لا بحسب
الخارج بان يتحقق الامكان او الحدوث فيتحقق الاحتياج وبهذا يظهر
ان كلام الفريقين في الابطال مغالطة واما في الاثبات فكلام القائلين
بان المحوج هو الامكان اظهر بالقبول انتهى وانت خبير بان الاحتياج
ثابت للممكن في نفس الامر مع قطع النظر عن حكم حاكم فلا بد لثبوته في الممكن
دون الواجب والممتنع من امر فيه دونهما والظاهر انه الامكان دون
الحدوث لاحتياج الممكن الى مرجح خارج وان فرض قدمه وبهذا يظهر
ان كلام الفريقين في الاثبات مغالطة واما الابطال فكلام القائلين
بان المحوج هو الامكان اظهر بالقبول عكس ما في شرح المقاصد ثم اعترض

فمعنى العلية ههنا هو ان الامكان او الحدوث علة للحكم والاثبات لا علة للثبوت ... او الحدوث ... فمعنى ههنا ... والمحوج هو الامكان او الحدوث اه
ان الذي ... والحكم بان الاحتياج ثابت للممكن هو الامكان او الحدوث حتى يتم التقريب
لكن لا يلائم هذا المعنى قوله الآتي ثم اعترض بانه اه

فلقائل ان يقول لم يجوز ان يكون ذلك الامر نفس الماهية دون الامكان او الحدوث كما ان علة الامكان هي الماهية الممكنة والوجوب هي الماهية الواجبة

فمعنى كلام المصنف ... علة في نفس الامر لاحتياج الممكن الى المؤثر هو الامكان او الحدوث وليس المراد ان
علة الحكم والتصديق بالماهية هو الامكان اه اذ لا تعلق له بهذا المقام فان المقصود فيه بيان علة الحاجة لا بيان
علة التصديق كما لا يخفى فانه تدبر ... في شرح المواقف

كيف وكون الامكان والحدوث والاحتياج من الاعتبارات التي لا تحقق لها في الخارج فكيف العلية ...
لكن التحقيق ما افاده المصنف في شرح المقاصد فان الاحتياج للممكن وان كان ... في نفس الامر لكن نفس الامر اعم
من الخارج والاحتياج الى العلة في الخارج انما هو للموجود الخارجي الذي لا يكون وجوده لذاته ولا شك ان نفس
الاحتياج ليس كذلك ومعنى ثبوته في نفس الامر انه ... عند العقل من الاثر الخارجي وليس مما ينتزعه العقل ...
ويكفي في ثبوته في نفس الامر استناده الى امر آخر ينتزع العقل الحكم بسبب هذا الامر الآخر وهذا معنى كون
العلية بحسب العقل

اعترض بانه لو كان المحوج هو الامكان لاحوج حالة البقاء لدوام المعلول بدوام
العلة فالتاثير اما في الوجود وقد حصل فيلزم تحصيل الحاصل لحصول سابق
واما في امر آخر متجدد فهو تاثير في غير الباقي اعني الممكن ولا احوج ايضا في عدمه
لاستواء نسبة الوجود والعدم الى ذات الممكن مع انه نفي محض لا يعقل له
مؤثر والجواب ان معنى الاحتياج الى المؤثر اما توقف الوجود او العدم ابتداء
او توقف استمرارهما حال البقاء على امر ما من وجود العلة او انتفائها بمعنى
امتناعه بدون ذلك واستمرار الوجود ليس الا وجودا بالاضافة الى الزمان
الثاني والحاصل ان عدم المعلول لعدم العلة والتاثير حال البقاء ليس
في الباقي بمعنى جعله موجودا حتى يلزم تحصيل الحاصل ولا في امر آخر
حتى لا يكون تاثيرا في الباقي بل التاثير انما هو في الباقي بمعنى انه يديم له
الوجود والنسخة التي رأيتها هكذا ومعنى الاحتياج حال البقاء اما
توقف الوجود او العدم الخ وهو سهو من قلم الناسخ ثم الجمهور على ان وجود
الممكن وعدمه بالنظر الى ذاته سواء ولا يعقل اولوية بالذات لاحد
الطرفين من الوجود والعدم الا بمعنى ان الممكن قد يكون اذا لاحظه
العقل وجد فيه نوع اقتضاء للوجود او العدم لا الى حد الوجوب

اي باعتبار اصل الوجود وبقائه ولا يبعد ان يكون مراد الشارح ... كالبياض مثلا يلحيكي
مع ان الامكان الثابت في حال البقاء علة احتياجه الى المؤثر فيلزم الجمع بين النقيضين ...
اي وجودها الابتدائي في الوجود ابتداء او دوامها في استمرار الوجود وكذا الكلام في قوله او انتفائها ...
والمؤثر بمعنى الموقوف عليه والاثر بمعنى المتوقف فالعدم وان كان نفيا محضا متوقف على المؤثر بذلك المعنى ...
حاصل كلامه ان الاولوية بالذات بمعنى نوع من الاقتضاء معقولة لكنها في نفس الامر منتفية وانما يجدها العقل
اولا لان الممكن الخارج عن القسمة كما في شرح المواقف بالا يقتضي وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود
عنه كالواجب ولا يقتضي ايضا عدمه كذلك كالممتنع ولا يلزم من هذا تساوي طرفيه ... بل ...
في اثباته الى دليل كيلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع ... اي قبل تعرض بالدليل
اي في تقسيم مطلق المعلوم الى الواجب والممكن والممتنع

عطف على قوله لاحوج حالة البقاء يعني لو كان المحوج الى المؤثر في الوجود هو الامكان لاحوج في عدمه ايضا
لكن الثاني باطل فالمقدم مثله

والجواب ان معنى الاحتياج الى المؤثر في حال البقاء للوجود او العدم اما توقف نفس الوجود او العدم لكن في الزمان
الثاني او توقف استمرارهما اي دوامهما على ان الوجود او العدم بناء على ان علة العدم عدم علة الوجود ولا يلزم
ان يكون التاثير في غير الباقي على تقدير الثاني ايضا لان استمرار الوجود ليس الا الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني
والتاثير في الباقي بمعنى انه يديم له الوجود وهذا غاية توجيه هذه النسخة ...
وعلى هذا التوجيه يلزم استدراك احد شقي الترديد ...
اي ليس معنى الاحتياج ... توقف الوجود على الفاعل ... الوجود والعدم ... توقف
استمرارهما على امر ما سواء كان وجود الفاعل او عدمه ...
يمكن توجيه هذه النسخة بان يجعل الشق الاول للاعراض المتجددة كالحركة والثاني لغيرها من الجواهر والاعراض
القارة ويكون معنى البقاء ما يعم التجدد ايضا
وعلى هذا التوجيه ...

والّا لزم كونه واجبًا او ممتنعًا وهى اى الاولوية بهذا المعنى ايضًا كالتى تنتهى
الى حدّ الوجوب منتفية لا تتحقق فى الممكن والّا لما تحقق الطرف الاخر الذى
ليس له الاولوية كالوجود مثلا لاستلزامه اى تحقق الطرف الآخر انتفاء
الاولوية الذاتية من الطرف الذى له الاولويّة وذلك لانّ وقوع ا
لطرف الاخر امّا ان يكون بلا سبب مرجّح فيلزم ترجّح المرجوح وامّا ان يكون
بسبب يرجّحه فيكون وقوع الطرف الاولى متوقفا على عدم ذلك السّبب
فلا يكون اولى بالنظر الى ذات الممكن بل مع عدم ذلك السّبب والجواب
انه لا يلزم من توقف الوقوع على امر توقف الاولويّة عليه حتى يلزم كونها
غير ذاتية لانّ المراد بها رجحان مّا الى حدّ الوجوب وذلك لا يقتضى
وقوع ذلك الطرف البتّة حتى ينافيه وقوع الطرف الآخر واقول معنى
الاولوية على ماذكر هو اقتضاء الذّات احد الطرفين دون الاخر والّا ينته
وان لم ينته الى حدّ الوجوب اذا لم يمنعه مانع خارج عن الذّات يلزم فيه
وقوع مقتضاه والّا لم يكن اقتضاء هف وايضًا لمّا كان هذا الطرف
راجحًا فلو لم يقع بدون سبب لزم ترجح المرجوح وان وقع لزم ان يكون
هذه الاولوية كافية فيه فكان الوقوع بها لا لذاتها ولا معنى للوجوب

فثبوت الاولوية للطرف الاولى يتوقف على عدم ذلك السبب الذى للطرف الآخر ضرورة اذ مع وجود
تلك العلة يكون الطرف الآخر راجحا واولى والّا لم تكن علة له شرح مواقف
لا يخفى ان هذه الاولوية بالغير ومع لا تنافى الاولوية الذاتية للطرف الاولى كما ان الوجوب بالغير
لا ينافى الامكان الذاتى للطرف المقابل ودعوى الضرورة ممنوعة تمامه في

وهذا الجواب ليس فى المواقف ولا فى شرحه اذ المذكور هنا بدل قول الشارح فيكون وقوعه اه فثبوت الاولوية
للطرف الاولى يتوقف على عدم ذلك السبب ضرورة تمامه في
ولما امتنع وقوع المساوى بلا علة فوقوع المرجوح اولى بالامتناع تمامه

هذا الكلام على السند وهو جائز اذا كان السند مساويا للمنع وهنا كذلك لجواز تركب الحقيقة من السند
والمقدمة الممنوعة بان يقال انما يلزم من توقف الوقوع على امر توقف الاولوية عليه اولا تقتضى الاولوية
وقوع ذلك الطرف تمامه
انظر عندى ان قوله واقول اه ليس اعتراضا على الجواب بل هو دليل ثان على انتفاء الاولوية ذكره لكون
دليل المصنف مردودا بما ذكره من قوله والجواب اه وحق معنى قوله هنا ان كون الاقتضاء لمن لوازم الوقوع
بطل كون المطلق ان الاقتضاء لم يصل الى حد الوجوب تمامه
قد يقال ان اراد انه لم يكن اقتضاء تاما فمسلم لكنه غير مفيد او اراد انه لم يكن اقتضاء ولو ناقصا فممنوع تمامه
اى لزم وقوع الطرف الآخر لئلا يلزم رفع النقيضين فلزم ترجيحه اه تمامه

ونحن نقول ان كان الطرف الراجح هو الوجود فنختار انه لم يقع بدون سبب ولا يلزم من وقوع العدم ترجيح
المرجوح لان علة العدم عدم علة الوجود عندنا وان كان العدم فنختار انه وقع بالاولوية مع عدم سبب الوجود
الذى هو علة العدم كان مرادكم بالسبب نختار قولكم بدون السبب غير عدم سبب الوجود والاكان قولكم
وان وقع اه مع قولكم فكان الوقوع بها لا بها ان المصنفات تمامه فى شرح الابهرى فى قوله وان وقع العدم لعلة
الوجود لزم ان يكون هذه الاولوية كافية فيه فكان الوقوع بمحض الاولوية لا بها لا الاولوية
حاصله ان مرادكم بالسبب فى كون الوجود والعدم السبب الوجودى لا ما يشمل عدم سبب الوجود وحتى لا يصير كلامكم
مفيدا وهو مختل ان العدم وقع بالاولوية وعدم سبب الوجود فلا يلزم محذورنا

حاصله ان عدم جواز البقاء ليس لكون العدم اولى بالاعراض كما ظنه القائل بل لاقتضاء ماهيتها التجدد
فما لا يرد قوله وماهية السيالة اه وقوله بان الوجود اه توطئة للتوريد تمامه
لان الاول بالنظر الى وجود العلة والثانى بالنظر الى وجود الممكن واحدة معه شرح مواقف
وتدقيق للثانى القضية بشرط المحمول تمامه

اى بالذات فان الكلام فيها فى انما يسلم لزوم الترجيح بلا مرجح اذا لم يكن هناك علل ناقصة دار تمامه

كان المرجح هنا بمعنى المؤثر بخلاف المرجح الآتى فانه بمعنى المخصص اعم من المؤثر والارادة والمشار بان يقال
فى الاول الوجود والعدم وفى الثانى الوقتان ولكن المرجح الآتى اعم مما ذكر كان محاوره عندنا لا عند غيرنا تمامه

قد يقال ان اللازم من عدم الانتهاء الى حد الوجوب جواز الوقوع فى كل وقت والعدم فى كلها وهو غير محذور
والمحذور ماذكره الشارح وهو غير لازم فتامل تمامه
حاصله منقوض بان كل من جواز الوقوع فى وقت والعدم فى اخر مستند الى عدم الانتهاء الى
حد الوجوب وليس كذلك فان الاول مستند الى نفس الاولوية والآخر الى عدم الى عدم انتهائها
الى حد الوجوب دار تمامه
تدقيق يجوز ان يكون تخصيص احد الوقتين بالوقوع فيه والآخر بالعدم لعلل ناقصة توجد فى وقت الوجود دون
العدم دار تمامه
كان الاختيار هنا بمعنى التمكن من الفعل والترك وفى قول الشارح لان الاستقلال بمعنى الارادة كافى قوله واجبا
بالاختيار تمامه

للوجوب الّا ذلك هف وقيل العدم اولى بالاعراض السيالة اى غير القارة
كالحركة والزمان والآجان بقائها ورُدّ بانّ الوجود غير البقاء وغير مستلزم
له وماهية السيالة لاقتضائها التجدد ليست قابلة للبقاء مع تساوى نسبتها
الى اصل الوجود والعدم وقيل العدم اولى مطلقا اذ يكفى فى العدم انتفاء
جزء من العلّة ولا يتحقق الوجود الّا بتحقق تمام العلّة فالعدم اسهل ورُدّ
بانّ سهولة العدم بالنظر الى الغير لا تقتضى اولويته بالذات ثم لا محالة هو
وجود الممكن محفوف بوجوبين كلاهما بالغير الاوّل سابق على وجوده و
الثانى لاحق له امّا الاوّل فلانه وان سلم اولويّة لاحد طرفى الممكن مالم
يجب ولم ينته الحدّ يصير الطرف الاخر ممتنعا بالغير لم يوجد لامتناع الترجيح
بلا مرجح اللازم على تقدير عدم الانتهاء الحد الوجوب امّا اذا لم يكن
لاحد الطرفين اولوية فظاهر انه يلزم الترجيح بلا مرجح وامّا اذا كانت
فلانه لعدم انتهائه الى حدّ الوجوب يجوز الوقوع فى وقت والعدم فى اخر
واختصاص احد الوقتين بالوقوع ترجيح بلا مرجح وامّا الثانى فلانه حين
الوجود امتنع العدم لامتناع الجمع بين الوجود والعدم وكذا عدم
الممكن محفوف بوجوبين كذلك بمثل مامرّ وهذا لا ينافى الاختيار لانّ

الاختيار من تمام العلة فلا يتحقق الوجوب الا بعد وكون المعلول واجبا با
لاختيار لا ينافى الاختيار بل يحققه والثلثة اى الوجوب والامتناع والامكان
بل كل ما اى كل نوع يوصف اى فرد يفرض موجودا منه اى من ذلك النوع
بمفهوم منه متعلق بيوصف اى بمفهوم ذلك النوع فيوجد ذلك النوع فى ذلك
الفرد مرة تارة على انه حقيقة والاخرى على انه صفة كالقدم فانه
لو وجد فرد منه لوصف بالقدم والا لكان حادثا ولا شك ان القدم
صفة لازمة لموصوفها فاذا كانت مسبوقة بالعدم كان الموصوف بها ايضا
كذلك فيلزم حدوث القديم والحدوث فانه لو فرض فرد منه موجود لوصف
بالحدوث والا لكان قديما فالموصوف به اولى بالقدم فيكون الحادث
قديما والوحدة فانها لو وجدت لكانت واحدة والا كثيرة فينقسم الوحدة
والكثرة فانها لو وجدت لكانت كثيرة لانها مركبة من الوحدات والبقاء
فانه لو وجد لكان باقيا والا اتصف بالفناء واذا كان البقاء فانيا لم
يكن الباقى باقيا والتعين فانه لو وجد لكان له تعين اخر والموصوفية
لانها لو كانت موجودة لكانت موصوفة بالموصوفية فهناك موصوفية
اخرى وقس على هذه المذكورات غيرها فانها اعتبارات عقلية لا وجود

فيه ان المط بيان صدق نوعى الموصوفية على فرد ه اشتقاقا كما يدل عليه ادلة الادلة المذكورة للامثلة
السابقة وهذا الدليل لا يفيده بل انما يفيد استحالة وجود الموصوفية للزوم التسلسل فى الموصوفيات
وهو ليس بمطلوب مع ان ستغنى اذ يفيد المعنى والالزم التسلسل

اى الوحدة الموصوفة بهذا الوصف احتراز عن وصف الكثرة وذلك لان معنى كون الوحدة كثيرة ان يكون الموصوف
بالوحدة شيئا كل منهما واحدا وانه خلاف المفروض

مه الاولى ان يقول وهذه الهيئة اعنى التى ذكرها المصنف حاصلة قبل الاذهان لئلا يتوهم ان الهيئة التى ذكرها الشارح مغايرة للتى ذكرها المصنف مع انه لا تغاير بينهما اصلا يحيى

ع اى الامكان والقدم والحدوث والوحدة والكثرة والتعيين فمعنى قولنا الانسان ممكن انه اذا نسب الى الوجود حصل له معقول هو الامكان ومعنى قولنا الشئ متعين او واحد او كثير او قديم او حادث فى الخارج انه بحيث اذا نسبه العقل الى هذه المفهومات كانت النسبة بينهما الايجاب لا السلب فعلى هذا يلزم ان انتفاء مبدأ المحمول فى الخارج لا يوجب انتفاء الحمل فيه كما فى قولنا زيد اعمى شرح للتلخيص

قوله والحاصل له اه قال الاستاذ اى اذ يعرف ان هذا القول فى قوة العلة لما قبله فيه انه لو كان معقول ذلك لبين مادة الاجتماع ايضا وعجز عن بيان مادة الافتراق لا يستلزمه

م كصفاته تعالى ان ثبت كما هو مذهب الاشعرى حيث قال بزيادتها على الذات وفى ذكر ان اشارة الى ضعفه والميل الى مذهب المعتزلة القائلين بكونها عين الذات يحيى

مه قوله والجواب اه حاصل هذا الجواب ان ظرفية الخارج لاتصافه تعالى بالوجوب باعتبار ظرفيته لاتصافه تعالى بالحالة هى منشأ انتزاع الوجوب فلا يلزم من ذلك الا وجود تلك الحالة فى الخارج لا وجود الوجوب ايضا فليتصف به تعالى فى الذهن فقط وأجاب شارح المواقف بان ظرفية الخارج انما هى للاتصاف لا يقتضى كون تلك الشئ متحققا فى احدهما وان زيدا متصف بالعمى فى الخارج مع ان العمى غير موجود فيه

يحيى

لا وجود لها والا لزم التسلسل فى الامور الموجودة فان قيل لم لا يجوز ان

يكون وجوب الوجوب مثلا عينه قلنا لو كان كذلك لكان محمولا عليه بالمواطاة

ضرورة واللازم باطل لان وجوب الوجوب نسبة بين الوجوب ووجوده فلا

يجوز ان يكون نفسه ثم انه اعترض بانا قاطعون بانه تعالى واجب وواحد و

قديم فى الخارج لا فى الذهن فقط بل كل من الوجوب والقدم والوحدة ثابت له

تعالى قبل الاذهان والجواب ان معنى كون الشئ واجبا فى الخارج انه فى الخارج

بحيث اذا عقل مستندا اى منتسبا الى الوجود لزم فى العقل معقول هو الوجوب

والحاصل له قبل الاذهان هو كونه بحيث اذا تعقله الذهن حصل فيه معقول

هو الوجوب وكذا البواقى فصل فى القدم والحدوث والمتصف بهما

حقيقة كما فى شرح المقاصد هو الوجود واما الموجود فباعتباره وقد

يتصف بهما العدم القدم اما ذاتى او زمانى لانه اما بمعنى عدم المسبوقية

بالغير وهو الذاتى او بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهو الزمانى وكذا

الحدوث اما ذاتى او زمانى لكنه بخلافه يعنى المسبوقية بالغير هو

الذاتى وبالعدم هو الزمانى فيكون الحادث بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى

الثانى والمعلول القديم بحسب الزمان ان ثبت كان حادثا بالمعنى الاول

لان كل معلول مسبوق بغيره الذى هو علته سبقا ذاتيا ولا قديم بالذات

سوى الله تعالى ولا بالزمان سوى صفاته واما المعتزلة فانكروا ان يوصف

بالقدم ما سوى الله تعالى انكارا بحسب اللفظ لكن قالوا به معنى ولذا قال

ولزم المعتزلة كثير من الاحوال فانهم اثبتوا له تعالى احوالا اربعة وهى العالمية

والقادرية والحيية والموجودية وزعموا انها ثابتة فى الازل مع الذات

واثبت ابو هاشم حالة خامسة مميزة لذاته تعالى عن سائر الذوات المساوية

فى الذاتية هى الالهية واجيب من جانب المعتزلة بان القديم موجود

لا اول له وهذه الامور التى اثبتوها احوال لا توصف عندهم بالوجود

فلا تكون قديمة الا ان يراد بالقديم ثابت لا اول له لكن الكلام فى المعنى

المشهور وعند الفلاسفة كثير لانهم زعموا ان العقول والافلاك وغير

ذلك على التفصيل الذى ستطلع عليه ان شاء الله تعالى قدماء ولا يسند

القديم الى المختار يعنى لا يكون اثرا صادرا عنه لان فعل المختار مسبوق

بالقصد والقصد الى الايجاد يقارن العدم اذ القصد انما يتوجه الى

تحصيل ما ليس بحاصل ضرورة ورد بانه لم لا يجوز ان يكون تقدم

القصد الى الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود فى انهما بحسب الذات

صه ولم يثبتوا المريدية والسامعية والمبصرية والمتكلمية لان الارادة عندهم كما يأتى اعتقاد النفع والسمع والبصر عبارة عن العلم بالمسموعات والمبصرات فالثلاثة راجعة الى العلم واما الكلام النفسى فهم انكروا وجوده يحيى

وان كل فان اى معدوم بعد الوجود ويلحق للزمان وبنوا على ذلك ابدية الزمان وبينوا ذلك المبنى عليه بان
تاخر عدمه الشیء عن وجوده لا يعقل الا بالزمان وبناء هذا البيان ايضا على ماذكره الشارح وانما لم يتعرض الشـ ×
لهذا لان كلام المصنف في نفي القدم لا في نفي الابدية

بان جعلوا فرعوهم ترك الكل الثانى هكذا الزمان ليس وجوده مسبوقا بالزمان وكل حادث وجوده مسبوق بالزمان
اما الصغرى فللزوم وجود الشیء حال عدمه واما الكبرى فلما ذكره ...
في تبيان الخلف هكذا الزمان قديم لانه لو كان حادثا لكان حادثا مسبوقا بالزمان لكن التالى باطل لما ...
فلما مر في بيان الكبرى واما بطلان التالى فلما مر في بيان الصغرى تامل

اذ لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه

وكل منها مقصود الاضافة ولا يخفى ان ذكر المعية استطرادى اذ لا دخل لها في الرد على الفلاسفة ×
المقصود بهذا الكلام

اى لا بطريق العلية المنحصرة للشرائط سواء كان بطريق الجزئية اولا ثم هذا على المشهور والا فالمنقول
عند الشـ المؤلف كونه بطريق الجزئية

اى لا يمتنع ان يكون بينهما ذلك فلا يرد انه قد يكون العلل الناقصة غير مقترنة مع المعلول

وللقيد

بل نقول اذا كان القصد كافيا في وجود المق...
لم يكن كافيا فقد يتقدم عليه زمانا كقصد ...
عدم القديم لكونه واجبا وامتناع عدمه ...
الواجب ايجابا وهو ايضا يمتنع عدمه لانه ...
ولوازمه لزم من امكان عدمه عدم الوا...
الفلاسفة ان كل حادث اى موجود بعد ...
ذلك قدم الزمان وبينوه بان سبق الشـ...
وبناء هذا البيان على ما ذهبوا اليه ...
والمعية منحصرة بحكم الاستقراء في خمسة لانها اما ان تكون بالعلية او
بالطبع او الزمان او الشرف او الرتبة فالتقدم والتاخر بالعلية كتقدم
حركة اليد على حركة المفتاح وبالطبع هو تقدم المحتاج اليه على المحتاج
لا بطريق العلية والتاثير ويكون بينهما اقتران واجتماع كتقدم الجزء
على الكل وبالزمان كتقدم الاب على ابنه وبالشرف كتقدم المعلم
على المتعلم وبالرتبة بان يكون المتقدم اقرب الى مبدء محدود وهى
اما الحسية بان يكون الحكم بالترتب وتقدم البعض على بعض ماخوذا

وان لكل فان اى معدوم بعد الوجود ملحوق بالزمان وبنوا على ذلك ابدية الزمان وبينوا ذلك المبنى عليه بان [illegible]

قوله وبنوا على ذلك اى على كون كل حادث مسبوقا بالزمان قدم الزمان بان جعلوا هذا كبرى [illegible]
وقالوا الزمان غير مسبوق بالزمان وكل حادث مسبوق بالزمان فالزمان ليس بحادث اما الصغرى فلانه لو سبق
على الزمان زمان لزم ان يكون الزمان معدوما وموجودا وهو تناقض واما الكبرى فلان كل حادث مسبوق بعدم
اصلى ازلى [illegible] زمان يكون ظرفا للعدم الاصلى واما الصغرى فظاهرة لان زيدا مثلا كان معدوما
[illegible]
تقدم عدم الحادث على وجوده [illegible]
وحاصل جواب المتكلمين [illegible]
[illegible]

قوله والجواب حاصل الجواب ان ظرفية الخارج لاتصافه تعالى بالوجوب
باعتبار ظرفيته لاتصافه تعالى به بمنشأ انتزاع الوجوب
فلا يلزم من ذلك الا وجوده تعالى [illegible] فى الخارج لا
وجود الوجوب ايضا فليتصف به تعالى فى الذهن فقط
واجاب شارح المواقف بان ظرفية الخارج اوبمعنى
للاتصاف بشئ لا يقتضى كون ذلك الشئ متحققا فى احدهما
وان زيدا متصف بالعمى فى الخارج مع ان العمى
غير موجود فيه محمد [illegible] رحمه الله
هذا [illegible]

بل نقول اذا كان القصد كافيا فى وجود المقصود كان مع المقصود زمانا وان
لم يكن كافيا فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا ولا يمكن عدمه اى
عدم القديم لكونه واجبا وامتناع عدمه ظاهر اومستندا اليه اى الى
الواجب ايجابا وهو ايضا يمتنع عدمه لانه لما كان من مقتضيات الذات
ولو امكن عدمه لزم من امكان عدمه عدم الواجب وهو محال **خاتمة** زعمت
الفلاسفة ان كل حادث اى موجود بعد العدم مسبوق بالزمان وبنوا على
ذلك قدم الزمان وبينوه بان سبق الشئ على وجوده لا يعقل الا بالزمان
وبناء هذا البيان على ما ذهبوا اليه من ان اقسام التقدم والتاخر
والمعية منحصرة بحكم الاستقراء فى خمسة لانها اما ان تكون بالعلية او
بالطبع او الزمان او الشرف او الرتبة فالتقدم والتاخر بالعلية كتقدم
حركة اليد على حركة المفتاح وبالطبع هو تقدم المحتاج اليه على المحتاج
لا بطريق العلية والتأثير ويكون بينهما اقتران واجتماع كتقدم الجزء
على الكل وبالزمان كتقدم الاب على ابنه وبالشرف كتقدم المعلم
على المتعلم وبالرتبة بان يكون المتقدم اقرب الى مبدء محدود وهى
اما الحسية بان يكون الحكم بالترتب وتقدم البعض على بعض ماخوذا

من الحس لكونه فى الامور المحسوسة او العقلية بان يكون ذلك بحكم العقل
لكونه فى الامور المعقولة وكل منهما يكون وضعا كتقدم الامام على الماموم
وتقدم بعض مسائل العلم على البعض اوطبعا كتقدم الراس على الرقبة
وتقدم الجنس على النوع وقس على ذلك حال المعية ومعلوم ان تقدم
عدم الحادث على وجوده لعدم الاقتران بينهما ليس الا بالزمان فيلزم
قدم الزمان والمتكلمون منعوا الحصر وقالوا ههنا قسم اخر مغاير
للاقسام المتقدمة ذكره بقوله اوبالذات كتقدم اجزاء الزمان بعضها
على بعض فانه كما انه ليس بالعلية والطبع والشرف والرتبة لعدم
الاقتران والاجتماع ليس بالزمان ايضا لان كلا من الامس واليوم مثلا زمان
لا امر يقع فى الزمان فسبق العدم اى عدم الحادث على الحادث بمعنى
الموجود بعد العدم لا يلزم ان يكون بالزمان ليلزم قدم الزمان لجواز
ان يكون من قبيل تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض فان قيل التقدم
والتاخر داخلان فى مفهوم اجزاء الزمان فان تقدم الامس على الغد ظاهر
بالنظر الى نفس مفهومه ولا كذلك حال مفهوم عدم الحادث بالنسبة
الى وجوده قلنا الحادث من حيث الحدوث ايضا كذلك اذ لا معنى له

اجاب الحكماء بتحرير المراد بالقسم الثالث وهى لو ان التقدم بالذات مندرج فى التقدم بالزمان وليس فردا غير
تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض لان المراد بالتقدم بالزمان التقدم الذى يقتضيه ذات الزمان حيث اخذ
فى مفهومه عدم القرار [illegible] بانه كم متصل غير قار فان اسند الى الزمانى كالمقبول من مقدم على عيسى عليهما
السلام فاسناد التقدم اليه من اسناد صفة الظرف الى مظروفه وان اسند الى بعض اجزاء الزمان فاسناد التقدم حمل
حقيقة كان القسمة الوهمية اذا اسندت الى محل الكم فاسنادها اليه من اسناد صفة الحال الى المحل واذا اسند
الى نفس الكم فالاسناد حقيقة ونتيجة انه لا كان التقدم بين اجزاء الزمان مقتضى ذاته لما كان التقدم بين اجزاء
سائر الاعراض السيالة لعدم القرار والاجتماع وكذا بين الوجود والعدم بل بين الضدين المتواردين
على محل واحد [illegible] فى الكم وليس فردا غير تقدم بعض اجزاء الزمان اه [illegible]

اى سبق عدم كل حادث على وجوده لا يلزم ان يكون بالزمان بل يجوز ان يكون بالذات غاية الامر ان كلا من العدم
والوجود فيما قبل الزمان وفيما بعد حادث قبله مظروفان للزمان فاسناد التقدم والتاخر اليهما فى الكل حقيقة
وليس من اسناد صفة الظرف الى المظروف فعلى هذا لا حاجة الى زيادة قيد التقدم الزمانى اذ المراد سبق عدم
بعض الحادث اعنى الزمان والحادث الذى قبله فتدبر [illegible]

وكذا تاخر العدم اللاحق عن الوجود السابق لا يلزم ان يكون بالزمان ليلزم ابدية الزمان ايضا [illegible]

كان منشأ السؤال ان السائل حمل التقدم والتاخر بالذات على التقدم والتاخر الذى بمقتضى الذات
والماهية تامل [illegible]

اقول هذه الشبهة ليست بشئ فان التقدم والتاخر من مقولة الاضافة والزمان من مقولة الكم فكيف يكون
احدهما جزءا من الاخر غاية الامر ان لفظ امس ولفظ الغد موضوعان لمجموع امرين لكل من مقولة على
حدة كلفظ الملون الموضوع لمجموع الجسم الذى من مقولة الجوهر واللون الذى من مقولة الكيف لكن لا
يلزم هنا من ذلك ان يكون احدهما جزءا من الاخر لكن لا يلزم فيما نحن فيه [illegible]

اى التقدم والتاخر داخلان فى مفهوميهما لكن لا يخفى انه لا يلزم مما ذكره ان يكون التقدم داخلا فى مفهوم
العدم والتاخر داخلا فى مفهوم الوجود وان سلم دخولهما فى مفهوم الحادث والحق ان الوجود
والعدم سواء كان سابقا او لاحقا انما يقتضى تقدم احدهما على الاخر لذاته لكن منهما عن الاخر وامتناع
الجمع بينهما لا لان التقدم مثلا جزء مفهوم العدم او لازم له والا لكان العدم اللاحق متقدما وان
الزمان انما يقتضى تقدم بعض اجزائه على الاخر لكونه غير قار وغير مجتمع الاجزاء لا لاباء مفهوم احدهما
عن الاخر [illegible]

اى حمل مفهوميهما على الكثرة كل منهما واشد من حمله على كثرة ما دونه تامل تحاسن

اى فلان الافراد مفهوميهما متفاوتة فى حمل ذلك لمفهوم عليها ما طاه كما ان معروضا تهما متفاوتة فى حمله عليها انتقانا بل على ما قلنا ان فاعل التفاوت متعدد وتقسيمه اذ الواحد بالنوع

اى ذلك الكلى الواحد بالنوع واما تام الماهية فهو الواحد النوعى تحاسن

كالانسان بالنسبة الى افراده فحقيقة الانسان واحدة نوعية وافراده واحدة بالنوع

اى ذلك الجزء الذى هو تام المشترك الواحد الجنسى واما الكلى فهو الواحد بالجنس ففى كلام الشيخ احتباك تحاسن

اى ما الكلى الذى ذلك الجزء جهة وحدته الواحد بالفصل واما ذلك الجزء فهو الواحد الفصلى وقس ما يأتى تحاسن

له سوى ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم كما لا يلزم ان يكون له اى للحادث امكان استعدادى ليلزم تقدم مادة له وتقدم ذلك فنذكر **فصل** من الامور العامة العارضة للموجودات الخارجية والذهنية الوحدة والكثرة وهما من المعانى الواضحة البينة لكل احد وتفسير الوحدة بعدم الانقسام والكثرة بالانقسام لفظى ومقوليتهما اى حملهما على افرادهما بالتشكيك اما الوحدة فلان مفهومها متفاوت بالاولوية اذ الواحد بالتشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس واما الكثرة فلان مفهومها فى كل عدد اشد منه فيما دونه وقد يتحد معروضهما بان يكون واحدا من جهة وكثيرا من اخرى فتكون جهة الوحدة اى الجهة التى بها اتصف الكثير بالوحدة مقومة تكون لا محالة ذاتية لكثير اى غير خارجة عنه وهى اما تمام ماهيته وهو الواحد بالنوع او جزؤها فان كان تمام المشترك بين مختلفة الحقايق فهو الواحد الجنسى قريبا كالحيوان بالنسبة الى افراده او بعيدا كالجسم النامى والجسم والجوهر والا فهو الواحد بالفصل كالناطق مقيسا الى افراده وانما يغاير الواحد بالنوع بحسب الاعتبار دون الذات او عارضة اى تكون جهة الوحدة امرا عارضا للكثرة اى محمولا عليها خارجا عن

عن ماهيتها فتلك الكثرة واحدة بالعرض اما بالموضوع ان كانت جهة الوحدة موضوعة بالطبع لتلك الكثرة كما يقال الكاتب والضاحك واحد فى الانسانية فان الانسان عارض لهما بمعنى انه محمول عليهما خارج عن ماهيتهما وموضوع لهما بالطبع لانه معروض وهما عارضان او بالمحمول ان كانت جهة الوحدة محمولة بالطبع على تلك الكثرة كما يقال القطن والثلج واحد فى البياض فان البياض محمول عليهما وخارج عنهما او لا يكون جهة الوحدة ذاتية للكثرة ولا امرا عارضا لها بان لا يكون محمولة عليها اصلا فتكون منسبة كوحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة فى التدبير فان للنفس تعلقا خاصا بالبدن بحسبه تتمكن من تدبيره دون غيره من الابدان وكذلك للملك تعلق خاص بمدينته بحسب ذلك يدبرها ويتصرف فيها دون غيرها من المدائن فهذان التعلقان نسبتان متحدتان فى التدبير الذى ليس مقوما ولا عارضا لشئ منهما بل هو عارض للنفس والملك واذا اعتبرت الوحدة بين النفس والملك فى التدبير كانت من الاتحاد فى العارض المحمول ثم الوحدة تتنوع بحسب ما فيه من النوع والجنس وغيرهما ولكل نوع منها اسم خاص ويسمى الوحدة فى الجنس كوحدة الانسان

الانسان والفرس في الحيوان مجانسة وفي النوع كوحدة زيد وعمرو في الانسان

مماثلة فاذا قيل انهما متماثلان كان معناه انهما متفقان في الماهية النوعية و

في الكم عددا او مقدارا مساواة وفي الكيف كوحدة الجسمين في اللون

مشابهة وفي الخاصية والشكل كوحدة الماء والهواء في الكرية مشاكلة و

في الاطراف كطاسين انطبق طرف احدهما مع طرف الاخر مطابقة وفي

الوضع كسطحي المحدب والمقعر لكل فلك بالنسبة الى ثخن ما بينهما موازاة

اي محاذاة وفي النسبة والاضافة كزيد وعمرو اذا تشاركا في بنوة بكر مناسبة

ويمتنع اتحاد الاثنين بان يكون هناك شيئان فيصيرا شيئا واحدا لا بطريق

الوحدة الاتصالية كما اذا جمع ماءان في اناء واحد والاجتماعية كما اذا

امتزج الماء والتراب فصارا طينا او الكون والفساد كصيرورة الماء هواء

فانه جائز بل واقع بل بان يصير احدهما الاخر الصائر بعينه اياه و

امتناعه مدرك ضرورة والاستدلال عليه بان اختلاف الماهيتين

او الهويتين ذاتي لا يعقل ان يزول اذ لكل شيء خصوصية ما هو

بها هو فمتى زالت الخصوصية لم يبق ذلك الشيء ليس هذا الاستدلال

باوضح من المدعى والاستدلال بانهما بعد الاتحاد اما موجودان

كان اثنين او معدومان كان فناء لهما او مختلفان كان فناء لاحدهما وبقاء

للاخر فعلى كل تقدير لا اتحاد بالمعنى المتنازع مدفوع هذا الاستدلال بانهما

موجودان لكن لا بوجودين حتى يكونا اثنين بل بوجود واحد ولما لم يكن

هذا كافيا في الدفع لورود ان ذلك اما احد الوجودين الاولين فيكون

فناء لاحدهما وبقاء للاخر او غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث

اردفه بقوله هو نفس الوجودين الصائرين واحدا وامتناع اتحاد

الوجودين ليس باوضح من امتناع اتحاد الاثنين على الاطلاق فلم يكن

التفصي الا بان الحكم بامتناع اتحاد الاثنين ضروري واعلم ان

للكثرة خواص منها الغيرية وهي نقيض هو هو فان الشيء بالنسبة

الى الشيء ان صدق انه هو فعينه والا فغيره وان كان بحسب المفهوم

فبحسب المفهوم كما في نسبة الانسان الى البشر والناطق وان كان بحسب

الذات فبحسب الذات كما في نسبة الانسان الى الحجر والكاتب هذا ما عليه

الجمهور وقد يخص الغيران بموجودين فيخرج المعدوم ومات وكذا المعدوم

والموجود وبناؤه على ان التغاير وجودي لا يتصف به المعدوم وانه

لا تمايز بين الاعدام يجوز انفكاكهما اي انفكاك كل منهما عن الاخر

في المواقف وشرحه ان الغرض بهذا الكلام هو التنبيه على الضرورة بتحرير الطرفين وتصوير المراد على الوجه الذي هو مناط الحكم وظن بعض الناس انهم طالبوا بهذا الكلام الاستدلال على مطلب نظري فتنبه امتناع الاتحاد على تقدير بقائهما موجودين ويقول لا نسلم انهما لو كانا بعد الاتحاد موجودين لكانا اثنين وانما يكون كذلك لو لم يكن كل منهما موجودا بالوجود الاخر وهل هم الا ...

حاصل الدفع ان كان المراد بالموجودين الموجودين بوجودين متمايزين فلا نسلم الانحصار لحصول الشق الثالث او الموجودين مطلقا فلا نسلم كونهما اثنين حتى يلزم عدم الاتحاد لم لا يجوز ان يكونا موجودين بوجود واحد هو نفس الوجودين الصائرين واحدا ...

كان قيل فليستدل هكذا انهما اما موجودان بوجودين متمايزين او معدومان او مختلفان او موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين الصائرين واحدا ولا اتحاد في الثلاثة الاول والاخير ممتنع بديهة بديهية امتناع الاخير دليلا على امتناع اتحاد الاثنين الذي هو المدعى فاجاب بان ...

وان كان بحسب المفهوم في احد الشيئين والذات في الاخر فبحسب ذلك كما في الانسان والحجر وبالعكس والانسان ليس بجنس وبالعكس فلا تمكن عن القاصرين ... الاصل في كل منهما قضية طبيعية والعكس ...

اعلم ان الغير بحسب المفهوم اخص مطلقا من بحسب الذات كما ان الغير بحسب الذات اخص مطلقا منه بحسب المفهوم ...

لا يخفى ان كون الاعدام ليس عينا ولا غيرا ولا تعالى بل سائر الموجودات ... لا يقبله العقل السليم ...

ان اريد بالوجودي الموجود فهو او ما لا يدخل في مفهومه العدم فمسلم لكن لا نسلم عدم اتصاف الاعدام به كيف وانها ممكنة الوجود ... التعريف لغير ... الواسطة ... نسبة بين الموجودين فهو انه غير مسلم ... عليه انه لا يكون ... قال قدس سره في شرح المواقف وهذا الدليل اعم من الثاني لا اختصاصه ... بخلاف هذا القول ... ان التمايز وجودي فلا يتصف به المعدوم وانه لا تمايز بين الاعدام لكان الامر بالعكس ...

اي مبني اختصاص الغيرين ... وقول الاستاذ في الحاشية ... صاحب المواقف خروج الاعدام ... مبنيا على الثاني ... اخراجه ...

علل صاحب المواقف خروج الاعدام عن التعريف بقيد الوجود بقوله اذ لا تمايز فيها وعلله شارحه بقوله لان الغيرية من الصفات الثبوتية فلا يتصف بها عدمان ولا عدم ووجود ثم قال وهذا اعم مما ذكره المصنف لا اختصاصه بالعدمين ... وهذا ... بين قوليهما ...

وكان الشيخ الاشعرى قد عرف الغيرين بانهما موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الآخر فاعترض عليه بانا اذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود الآخر فان القدم ينافي العدم فغير التعريف الى قوله موجودان جاز انفكاكهما في حيز او عدم وهو المختار عند الاشاعرة شرح مواقف

هذا مشعر بان ما ذكره الشارح من ان المراد جواز الانفكاك بحسب التعقل ليس مراد الشيخ بل مراد بعض مشايخنا والا لم يحتج الى تغيير التعريف ح

قال قدس سره في الحاشية ان هذا لا يشمل جوهرين مجردين قديمين ثم قال والحق انه لا ينتقض بهما ولا بالجسمين المذكورين لان وجودهما محال عند الشيخ والتعريف لا ينتقض بالمحالات فلا حاجة الى تغيير التعريف ح

لا يخفى ان تعقل صفة كالعلم مثلا وان استلزم تعقل مطلق الموصوف لكن لا يستلزم تعقل موصوف مخصوص كذاته تعالى فيجوز الانفكاك من الجانبين بحسب التعقل فيلزم ان يكون الصفة غير ذلك الموصوف وان لم يكن غير مطلق الموصوف فهذا تبطل الاشكال بالشكال واما الاعتراض بالصفات بعضها مع بعض فلعله وارد كما لا يخفى على العارف بالغرض من تخصيص الغيرين وبيان انه لا يلزم تعدد قدماء غير الله تعالى بعد القول بوجود صفات زائدة له تعالى فان كون بعضها مغايرة لبعض ينافي ذلك الغرض ح

قال الاستاذ ان تعقل العلم كالصفة لا يستلزم تعقل موصوف مخصوص كذاته تعالى فلا يكون التعريف مانعا انتهى

قد يقال ان عدم الاستلزام تعقل علم مخصوص كعلمه تعالى لموصوفه كذلك غير مسلم وعدم استلزامه تعقل مطلقه غير مفيد نعم يرد الاعتراض بالوجه الحل دام ع

عن الآخر والمراد جواز الانفكاك بحسب التعقل دون الخارج فلا يرد ان العالم
والصانع متغايران ولا يجوز انفكاكهما لامتناع وجود العالم بدون الصانع
لانه كما يمكن ان يعقل وجود الصانع بدون العالم كذلك يمكن ان يعقل
وجود العالم ولا يعقل وجود الصانع بل يطلب بالبرهان وبعد اورد
انه لا انفكاك بين المتضايفين بحسب التعقل فيلزم ان لا يكونا متغايرين
والتزموا ذلك وقالوا انهما من حيث انهما متضايفان ليسا بموجودين
والغير ان لابد ان يكونا موجودين فالجزء مع الكل ليس هو اى عينه وهو
ظ وهو من استعادة المرفوع للمنصوب ولا غيره لانه وان جاز وجود الجزء
بدون الكل لكنه يمتنع عكسه وكذا الصفة مع الموصوف ليست هو ولا غيره
لانه وان جاز وجود الموصوف مع عدم الصفة لكنه امتنع عكسه ولذا
الذى ذكر من عدم كون الجزء غير الكل وعدم كون الصفة غيرا
لموصوف يصح ما فى الدار غير زيد وغير عشرة مع ان فيها الاجزاء و
الصفات الغير المحمولة فانك اذا قلت ليس فى الدار غير زيد و
كان زيد القائم فيها كنت صادقا ولو كانت الصفة غير الموصوف
لكنت كاذبا ورد بان المراد غيره من افراد الانسان والا لزم ان لا

يكون ثوب زيد غيره وهو باطل وكذلك فى الجزء مع الكل فانك اذا قلت ليس
فيها غير العشرة على تقدير الصدق يحكم بثبوت الخمسة فيها ولو كان
الجزء غير الكل لم يكن كذلك ورد بان المراد نفى عدد فوق العشرة
واعلم ان مشايخنا لما قالوا بوجود صفات قديمة لزمهم القول بتعدد
القدماء وباثبات قديم غير الله فحاولوا التفصى عن ذلك بنفى المغايرة
بين الصفة والذات وكذا بين الصفات والظ ان هذا انما يرفع قدم
غير الله لا تعدد القدماء وتكثرها لان الذات مع الصفة وكذا
الصفات بعضها مع بعض وان لم تكن متغايرة لكنها متعددة متكثرة
قطعا اذ التعدد انما يقابل الوحدة فليس المعنى لما ذكروه من ان
الشئ بالنسبة الى الشئ قد يكون لا عينه ولا غيره انه لا هو بحسب
المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما قاله صاحب المواقف لان كلامهم
فى اجزاء غير محمولة كالواحد من العشرة وفى صفات هى مبادى
المحمولات كالعلم والقدرة لا فى المحمولات كالعالم والقادر كما
يشعر به قوله الغير المحمولة لكن لا يخفى ان فى القول بزيادة
الصفات على الذات بحسب الوجود شناعة لا يقبلها العقل السليم

ان اراد انهم حاولوا التفصى عن تعدد القدماء مطلقا فمم او تعدد قدماء غير الله تعالى فمسلم ولا يرد الاعتراض الاتى

ان اراد انهم توهموا القول بتعدد القدماء المتغايرة وباثبات قديم غير الله بالمعنى المصطلح فمم اى بالمعنى المشهور فمسلم لكن لا نسلم انهم حاولوا التفصى عنه الا ان يقال المراد انهم لما قالوا بوجود صفات قديمة توهم انهم يرد عليهم انهم لزمهم القول بتعدد القدماء المتغايرة وباثبات قديم غير الله بالمعنى المصطلح فحاولوا التفصى عن ذلك المورد بمنع اللزوم اولزمهم ذلك بالمعنى المشهور مع انه ممتنع فحاولوا التفصى عنه بمنع الامتناع لكن الاول انسب بقول بنفى المغايرة اى بالمعنى المصطلح دام شمس

١٢٢

التسليم اذ يلزم اما كون الواجب موجبا بالنسبة الى الصفات او تعدد الواجب
تعالى عن ذلك فالحق ما قاله صاحب المواقف وان كان الكلام في مبادى
المحمولات لان العلم مثلا مع الذات لا هو بحسب المفهوم فان مفهوم
العلم هو مبدء الانكشاف بخلاف مفهوم اسم الذات ولا غيره بحسب
الوجود وكذا باقى الصفات مع الذات وبعضها مع بعض فح لا خلاف
بين من نفى الصفات ومن اثبتها الا بحسب اللفظ ولا يرد عليه شئ فتدبر
فانه مهم ومنها التماثل وهو الاشتراك فى الصفات النفسية هى
الصفات الثبوتية الدالة على نفس الذات دون معنى زائد عليها
ككون الجوهر جوهرا او ذاتا ويقابلها الصفات المعنوية وهى الصفات
الثبوتية الدالة على معنى زائد على الذات ككون الجوهر حادثا وقابلا للابعاد
ولذا الاشتراك يسد كل منهما اى من التماثلين مسد الآخر فى الاحكام الجائزة
والواجبة والممتنعة واختلف فى لزوم تغايرهما كان مبنى قول المخالف
على تخصيص الغيرين كما مر والا فيرد عليه انه لا تعدد فلا تماثل فى
امتناع اجتماعهما فى محل واحد اذا كانا من قبيل الاعراض لنا ان العرضين
اذا اشتركا فى الماهية والصفات النفسية لم يتمايزا الا بالمحل لان

١٢٣

اى دالها وكذا الكلام فى قوله الدالة على معنى زائد فلا يرد ان الكون حادثا والتحيز الحدوث عين
المعنى الزائد والدلالة يقتضى المغايرة بين الدال والمدلول بحوري

اى على معنى لا يخلو عنه الذات وان كان امرا عرضيا كالشيئية والموجودية للجوهر فقوله
دون معنى زائد عليها اى دون معنى يتصور خلو الذات عنها بحوري

اشارة الى ان تعريف التماثل بقولنا التماثل كون الاثنين بسد الآخر تعريف باللازم الغير
المحمول كما ان تعريف المتماثلين بقولنا اثنان يسد كل منهما مسد الآخر تعريف بالخاصة بحوري

اى دون قول من قال بلزوم التغاير فيكون الخلاف لفظيا اقول ولا يبعد ان يكون مبنى القولين
على التخصيص فعلى راى من قال بلزوم التغاير لا يكون بين الجزء والكل تماثل كما بين الصفة والموصوف
وعلى راى المخالف يجوز ذلك فيكون الخلاف معنويا

لان من نفى الصفات اراد نفى صفات ليست هى بحسب الوجود لا ما هو لا هو بحسب المفهوم الغير
ومن اثبتها اراد اثبات ما لا هو بحسب المفهوم لا ما ليست هى بحسب الوجود فانه ظاهر البطلان كما لا يكون
اللازم للاشتراك فلا يرد انه يلزم ان يكون الضدان والعدم والملكة والايجاب والسلب متماثلين رشيد

اشارة الى ان المقسم الفصل المقسم بالنسبة الى ما هو مقسم له زائد وان كان غير زائد بالنسبة الى
ما هو مقوم له كالقابل للابعاد الى الجسم رشيد

١٤٥

تشخص العرض بالمحل فلو اتحد المحل ايضا ارتفعت الاثنينية فلا تماثل
لانه فرع الاثنينية لكن قال فى شرح المقاصد ورد هذا بالمنع لجواز ان
يختص كل بعوارض مستندة الى اسباب مفارقة ومنها التضاد وهو
كون المعنيين المراد بالمعنى ما يقابل العين اى ما لا يكون قائما بنفسه
واحترز به عن العينين والعين مع المعنى والعدميين والعدم
مع الوجود وظاهر التعريف يتناول القديم والحادث اذا كانا
معنيين كعلم الله وعلم زيد اذ لا اشعار فيه باشتراط التوارد
على محل واحد وقد يقال ان معنى امتناع الاجتماع انهما يتواردان
على محل ولا يكونان معا فيخرج مثل ذلك لان محل القديم قديم
فلا يتصف بالحادث وبالعكس ولان القديم لا يزول عن المحل حتى
يرد عليه المقابل وقوله لذاتهما احتراز عن مثل العلم بحركة الشئ
والعلم بسكونه فى آن واحد بمعنى العلم بانه متحرك والعلم بانه
ساكن فانهما لا يجتمعان لكن لا لذاتهما بل لامتناع اجتماع الحركة والسكون
المعلومين وانما قلنا بمعنى العلم بانه متحرك والعلم بانه ساكن لان
تصور حركة الشئ وسكونه ممكن وقوله بحيث يستحيل اجتماعهما

١٤٦

اى المختلفا الماهية وبهذا يندفع الاعتراض الآتى فى قوله فلا يرد لزوم تماثل العلم والجهل رشيد
لو كان هذا المراد لما احتاج الى قيد لذاتيهما بحرر فقوله فظاهر التعريف يتناوله بحوري

يعنى ان الاجتماع عبارة عن وجود كل من العرضين فى محل واحد معا والسلب المستفاد من لفظ الامتناع متوجه
الى القيد الاخير اعنى المعية فيؤول الى التوارد بحوري

على سبيل تجويز العقل باعتبار جميع الحال او بالفعل باعتبار بعض منها بحوري

وبهذا القيد خرج القدم والحدوث وكذا الوجوب والامكان والامتناع مع كل لا يق انها عدميات فخرج
بقوله المعنيين لانا نقول ان التضايف عنده على زعم الشارح من التضاد بقرينة قوله احترازا عن خروج مثل الصغر
الكبر مع انه عدمى عند المتكلمين فالمراد بالعدميين معنى لا يشملها بحوري

وهذه الكبرى مسلمة عند المتكلم وممنوعة عند الحكيم لكون الافلاك قديمة مع اتصافها بالحركات الحادثة كالارض المتصف
بالاضواء الحادثة

مقتضاه ان لا يكون بين القدرة والعجز بالنسبة اليه تعالى تضاد والحق ما فهم من ان المراد بالتوارد التوارد
على سبيل التجويز العقلى

الاحتياج الى الاحتراز عن هذين العلمين انما هو اذا كان العلم بمعنى الصورة الحاصلة فانه ح يكونان موجودين و
متعددين بالذات واما اذا كان بمعنى صفة ذات اضافة كما هو عند جماعة من الاشاعرة او مجرد اضافة كما هو
مذهب جمهور المتكلمين فلا اما على الاول فلانه ح لا يكونان متعددين الا باعتبار واما على الثانى فلانه وان كانا ح
متعددين بالذات لكنهما امران اعتباريان وعلى التقديرين يخرجان بقوله معنيين اذ المعنى مراد فالعرض الذى هو
من قسم الموجود بنجوري

اى عن الاطلاق الخارجى لمثل الصغر اوعن التقييد بقيد آخر مخرج لذلك اعنى من جهات متعددة تامل

ويرد عليه انهما امور اعتبارية فكيف يجعل متضادة والمعنى هنا القيد اما بدخل فى الحد ما خرج بقوله يستحيل اجتماعهما الا ما خرج بقوله معينان كما لا يخفى على ذى مسكة شرح فقف اى يبطل من افراد المحدود

قلت لا اندراج ان لیس امتناع الاجتماع لذاتيهما الا يرى ان جماعة من عقلاء جوزوا اجتماعهما ايضا المراد بالمعينين فى حد الضدين معينان لا يكن كما فى الصفات النفسية يرشدك الى ذلك ايراده بعد مثال المثالين

اى للمتماثلين فى حد المتضادين يحوى

اى الشئ لو دخل على محل واحد لجيب تجويز العقل شرطا فى التضاد فى ورود الاعتماد لانه عندنا خلاف المحل هنا الحصر مع كيف وقوله والمتماثلين على محل واحد جائز بل واقع كما فى الاعراض المتجددة فى محل كما الحالات يحوى

اجتماعهما فى محل واحد احتراز عن مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما

فى محل واحد وقوله من جهة واحدة احتراز عن خروج مثل الصغر

والكبر وكذا القرب والبعد فانه لا يمتنع اجتماعهما عند اختلاف الجهة

ويمتنع عند اتحاد الجهة كما اذا اعتبر اضافتهما الى معين لكون واحد

صغيرا او كبيرا بالنسبة الى زيد وربما يعترض على تعريف المتضادين

بالمتماثلين كالسوادين عند من يقول بامتناع اجتماعهما ويجاب بان

اتحاد المحل شرط فى التضاد فلا تماثل الا عند اختلاف المحل ثم ما ذكر

من معنى الغيرية والتماثل والتضاد على اصطلاح المتكلمين وعند

الفلاسفة كل اثنين غيران فان كانت الاثنينية بالحقيقة فبالحقيقة

او بالعارض فبالعارض او بالاعتبار فبالاعتبار فان اشتركا فى تمام

الماهية كزيد وعمرو فى الانسانية فمثلان والا فمتخالفان سواء

اشتركا فى ذاتى او عرضى او لم يشتركا اصلا وهما اى المتخالفان

متقابلان ان امتنع اجتماعهما فى محل واحد من جهة واحدة فخرج

بالتخالف المثلان وان امتنع اجتماعهما والتقييد بوحدة المحل

لان المتقابلين قد يجتمعان فى الوجود كبياض رومى وسواد حبشى

واما قيد وحدة الجهة فقد مر انه احتراز عن خروج مثل الصغر و

الكبر وقد عرفت معنى امتناع اجتماعهما فيخرج ما ليس كذلك فان كانا و

وجوديين فان كان تعقل احدهما بالقياس الى الاخر فمتضايفان كالابوة

والبنوة والا لم يكن تعقل احدهما بالقياس الى الاخر فمتضادان كالسواد

والبياض والا لم يكونا وجوديين بل كان احدهما وجوديا والاخر عدميا

فان قيد العدمى بكون الموضوع مستعدا للوجودى اما بحسب شخصه

كعدم اللحية عن الامرد او بحسب نوعه كعدمها من المرأة او جنسه القريب

كالعمى للعقرب فان البصر من شان جنسها القريب اعنى الحيوان

او البعيد كعدم الحركة الارادية عن الجبل فان جنسه البعيد اعنى

الجسم الذى فوق الجماد قابل للحركة الارادية فملكة وعدم او لا يقيد كذلك

فايجاب وسلب كالسواد واللاسواد وهذا وقد يشترط فى التضاد

غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض لتباعدهما فى الغاية دون

الحمرة والصفرة وليس بينهما ذلك الخلاف ويخص التضاد بهذا المعنى

باسم الحقيقى وبالمعنى الاول باسم المشهورى وقد يشترط فى الملكة وا

لعدم الاستعداد للوجودى فى ذلك الوقت كعدم اللحية عن الكوسج

وعلى هذا فيتعين انهما متقابلان لبيان ان احدهما سلبا للاخر لا يتوقف تعقل كل منهما على صاحبه وعلى هذا المعنى يسميان قسمين شرح فقف

مو

قد عرفت ان كونهما من الامور العامة ينافي كونهما متضايفين لان الامور العامة عندهم امور اعتبارية خارجة عن المقولات كما صرح به شارح المواقف في بحث تقسيم العرض الى المقولات التسع وكونهما متضايفين موجب لاندراجها تحت مقولة الاضافة تحرير

عب

قوله العلة اى ما عدا التامة المشتملة على المادة والصورة وقوله وهى اى العلة مطلقا فيه استخدام ويمكن ان يراد بالعلة العلة مطلقا ويعم المحتاج اليه من الشئ نفسه او اجزائه فلا استخدام دارشماني

الكوسج لاعن الامرد الذى ليس من شأنه اللحية فى ذلك الوقت ويخص هذا المعنى باسم المشهورى والاول باسم الحقيقى ولا تقابل بالذات بين الوحدة والكثرة لتغاير موضوعيهما لان موضوع الوحدة جزء موضوع الكثرة كما ان الوحدة جزء الكثرة ويشترط فى التقابل وحدة الموضوع و لتقوّم احدهما بالآخر فانّ الوحدة علّة مقومة للكثرة مجتمعة من الوحدات ولا شئ من المتقابلين كذلك امّا فيما يكون احدهما عدم الآخر فظاهر لان العدم لا يكون مقوما وامّا فى التضايف فلانّ المقوّم للشئ متقدم عليه وجودًا وتعقلا والمتضايفان يكونان معا فى التعقل والوجود وامّا فى التضادّ فلانّ المقوّم للشئ يجامعه والضدّ لا يجامع الضدّ وانّما قلنا بالذات لانّ بينهما تقابل التضايف بواسطة ما عرض لهما من العليّة والمعلوليّة لان الوحدة علّة مقومة للكثرة

فصل فى العلّة والمعلول

ولمّا كان وصف العليّة

مو

والمعلوليّة من الامور العامّة اورد مباحثهما فيها وهى من لواحق الوجود والماهيّة وبينهما تقابل التضايف فلا يجتمعان فى شئ واحد الّا باعتبارين العلّة هى ما يحتاج اليه الشئ وهى امّا تامّة او ناقصة

والناقصة امّا جزء الشئ وداخلة فيه او امر خارج عنه فان كانت داخلة فيه فوجوب الشئ معها امّا بالفعل كالهيئة للسرير فهى علّة صوريّة وامّا بالقوّة كالخشب للسرير فهى علّة ماديّة المشهور اعتبار القوة والفعل فى الوجود لكنّه اعتبرهما فى الوجوب لما قاله فى شرح المقاصد من انّ المادّة اذا الحقتها صورة يكون وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوّة فيدخل فى تعريف الصّورة فلا يكون مانعًا وتخرج عن تعريف المادّة فلا يكون جامعا بخلاف الوجوب فانه بالنظر الى المادّة لا يكون الّا بالقوّة الّا ان يقال مرادهم انّ الصّورة ما يكون وجود الشئ معه بالفعل البتة والمادّة ما يكون وجود الشئ معه بالقوة فى الجملة وان كانت خارجة فامّا للشئ امّا بها فهى علّة فاعليّة كالنجّار للسرير اولها اى لاجلها فهى علّة غائيّة كالجلوس عليه ويخصّ الاوّليان اعنى الصّوريّة والمادّيّة باسم علّة الماهيّة لانّ الشئ يفتقر اليهما فى ماهيّته لا فى وجوده فقط اذ لا يعقل الّا بهما والاخريان اعنى الفاعليّة والغائيّة باسم علّة الوجود لانّ الشئ يفتقر اليهما فى الوجود فقط ويعقل بدونهما

لم

ومرجع الشّروط والآلات الى الفاعل فتندرج فى الاقسام لكونها

لم

والنها من تتمة لان المراد بالفاعل المستقل بالفاعلية ولا استقلال الا بحصول الشرائط وارتفاع الموانع شرح الطوالع فوجود الشرط وعدم المانع من تتمة الفاعل فلا حاجة الى الافراد بالذكر وقد يجعلان من تتمة المادة لان القابل انما يكون قابلا بالفعل عند حصول الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل الادوات من تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادة شرح قف

له

وكذا ان تقول فى تفصيل الاقسام ما يتوقف عليه الشئ فى وجوده اما جزء له او خارج عنه والثانى علة للعلوم فهو الموضوع بالقياس الى العرض والمحل القابل بالقياس الى الصورة الجوهرية وحدها واما غير محل له فاما منه الوجود او لاجله الوجود او لا هذا ولا ذاك وهى اما ان يكون وجوديا وهو الشرط او عدميا وهو عدم المانع والاول اعنى ما يكون جزءا اما ان يكون جزءا عقليا وهو الجنس والفصل او جزءا خارجيا وهو المادة والصورة شرح قف

اذا لم يكن هناك شرط لعدم وجوده ولا مانع لعدم عدمه واما الحكان الصادر فهو من تبعث في جانب المعلول ومن تتمة فانا اذا رجعنا عقلنا طلبنا عليه ترجح تقف قد تقدم قدرته انتهاء احتياجه الى الفاعل والمراد بوحدة الفاعل ان لا يكون معه المادة والصورة بلحوق تدقيق فليكن كالمادة والصورة فانهم يلحق

وكذا المعرف بجميع مايتوقف عليه الشئ ليس تعريف مطلق العلة التامة ولو اريد به لا يلزم يلحق
بناء على ان الضمير في قوله عليه راجع الى لفظ الجميع بخلاف ما اذا كان راجعا الى
كما هو الظاهر ارشاد

الا ان يراد به ما يحتاج اليه او الى كل اجزائه فحينئذ يكون المعرف مطلق العلة يلحق

كان حاصل الدليل انه لو لم يجب وجود المعلول عند تمام الفاعل لوقع عدمه في زمان ثم وجوده في آخر ولما كان الامر كذلك لزم الترجيح بلا مرجح وتم منع الملازمة الصغروية لجواز ان يقع الوجود دائما مع كون العدم ممكنا غير ان يخرج من القوة لئلا يلزم ترجح المرجوح فتامل يلحق

واما ما ثبت من استناد الحادث الى القديم فوجود الحادث مشروط بتعلق الارادة المقارن للحادث
كان الصواب ان يقول بتعلق القدرة اه اذ تعلق الارادة قبل الحادث يلحق

لكونها داخلة فيما به الشئ وجميع مايتوقف عليه الشئ بمعنى ليس وراءه
امر آخر يحتاج اليه سواء كان ذلك الشئ مركبا او بسيطا لا بمعنى ان يكون
مركبا من عدة امور البتة كما يشعر به عنوان الجميع يسمى علة تامة والناقصة
هي بعض مايتوقف عليه الشئ والتامة قد تكون هي الفاعل وحده كا
لبسيط الموجد للبسيط ايجابا وقد تكون هو مع الغاية كالبسيط الموجد
للبسيط اختيارا فان فعل المختار قد يكون لغرض يدعو اليه وقد يكون
هو مع المادة والصورة ايضا كالموجد للمركب منهما مع الغاية او بدونها
واذا كانت العلة التامة مشتملة على المادة والصورة يمتنع تقدمها
على المعلول واحتياج المعلول اليها ضرورة لان جميع اجزاء الشئ نفسه
وانما التقدم لكل جزء منها فما يقال من ان العلة يجب تقدمها على
المعلول ليس على اطلاقه بل العلة الناقصة والتامة التي هي الفاعل
وحده او مع الغاية ومن هنا يظهر ان المعرف بما يحتاج اليه الشئ
ليس مطلق العلة وعند تمام الفاعل بجميع جهات التاثير من الشرائط
والالات والقابل يجب وجود المعلول لانه لو جاز عدمه لكان وجوده
بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح لان المفروض حصول جميع جهات التاثير

من غير ان يبقى شئ يوجب الترجيح وامتناع الترجيح بلا مرجح ضروري
وبالعكس يعني عند وجود المعلول يجب وجود الفاعل لان الاحتياج
الى المؤثر من لوازم الامكان والامكان من لوازم المعلول فلو لم يجب وجود
المؤثر عند وجود المعلول لزم جواز وجود الملزوم بدون اللازم ف
لما كان في بعض الصور توهم وجود المعلول بدون العلة استدركه
بقوله ووجوده اي المعلول مع انعدامها اي العلة انما يتصور في
المعدات لا في العلة المؤثرة الموجدة كالابن بعد الاب والبناء بعد
البناء فان البناء بحركة يده مثلا علة لحركات الالات من الخشبات
واللبنات وتلك الحركات معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الالات
وتلك الاوضاع مستندة الى علة فاعلية غير تلك الحركات لا يتصور
وجودها بدونها وانما يتصور بدون تلك الحركات والمؤثر في الوجود
اي ما يفيد وجود الشئ قد يفيد بقائه من غير افتقار الى امر آخر
كالشمس تفيد ضوء المقابل وبقائه وقد يفتقر البقاء الى امر آخر
فالمؤثر في الوجود قد يغاير المؤثر في البقاء كمماسة النار تفيد
الاشتعال ثم يفتقر بقاء الاشتعال الى استمرار المماسة بتعاقب الاسباب

مع جميع جهات التاثير هكذا يؤخذ من ظاهر المتن ويلزم منه ان يجب وجود الالات والتحريكات مثلا ما دام باقيا
وهذا مما لا يقول به احد فافهم بجزئه فيه ان المأخوذ من ظاهر المتن ان عند وجود المعلول يجب تمام الفاعل
ولا يلزم من هذا ان يكون الشرائط والمعدات باقية

اى بالنوع لا توجب ذلك فان نوع الحرارة يقع بعلل مختلفة وان كان كل فرد معين بعلة معينة

اى بل عند الفلاسفة حيث قالوا ان وحدة الفاعل من كل الجهات توجب وحدة المعلول ولا يخفى ان اطلاق
الحكم عليه مسامحة اذ ليس المراد بالوحدة السابقة الوحدة من كل الجهات كما هو الظ وان قولنا لاستنادنا الكل ه
لا يوافق المتنازع فيه اعنى وحدة الفاعل من كل الجهات لا توجب وحدة المعلول لان الواجب تعالى عند القائلين
بالاستناد ليس واحدا من كل الجهات حيث اثبتوا له صفات زائدة قديمة

قد يقال هذا مما يأبى انه لا يعقل مبدأ اول لم يكن فيه تكثير الجهات اذ يعقل له الوجود والهوية والوجوب الذاتى
فليسئل اليه سلاسل تأمل وجه التأمل انهم لم ان يقولوا ان كلا من الامور الثلثة عين ذاته تعالى فلا تعدد له
بحسب الجهات كما استفيدت فيه دار

قوله يكون الاخر مستقلا فيلزم كون الشيء الواحد امر واحد مستغنيا محتاجا
والتحقيق ان توقف على كل منها لم يكن شيء منها علة مستقلة بل جزء علة لان معنى
استقلال العلة ان لا يفتقر فى التأثير الى شيء آخر وان توقف على احدهما فقط كانت
هى العلة دون الاخرى وان لم يتوقف على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة

الاسباب ووحدة المعلول بالتشخص توجب وحدة الفاعل لامتناع توارد
العلتين على معلول واحد بالتشخص اى على تقدير التوارد يلزم احتياجه
الى كل من العلتين لكونه علة له واستغنائه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة
بالعلية والاحتياج والاستغناء معا ممتنع ضرورة ولا عكس عندنا يعنى
وحدة الفاعل لا توجب وحدة المعلول لاستنادنا الكل الى الواجب
تعالى ابتداء من غير توسط شيء كما زعم المخالف والاستدلال على ما عندنا
بانه لو لم يصدر من الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول الا
واحد هو الثانى وعنه واحد هو الثالث وهلم فاذن لزم اتحاد السلسلة
ولزم فى كل موجودين فرضا ان يكون احدهما علة للاخرى والآخر معلولا
له بواسطة او بدونها فيلزم ثبوت العلية فيما بين كل شيئين حتى بينك
وبين هذا الحجر ضعيف لا يصلح للاستدلال لان ذلك انما يلزم لو لم يكن
فى المعلول الاول مع وحدته بالذات كثرة بحسب الجهات والاعتبارات
على ما ذكروا انه اذا صدر عن المبدء الاول الذى ليس فيه تكثر
جهات شيء كان ذلك الشيء واحدا بالذات لكن يعقل له بحسب
الاعتبارات المختلفة امور هى الوجود والهوية والامكان والوجوب

بالغير فيجوز ان يصدر عنه بحسب تلك الاعتبارات امور متكثرة تصير
ابتداء سلاسل وانما لم يجعل الواجب مبدء للممكنات باعتبار ماله من كثرة
السلوب لان السلوب انما تعقل بعد ثبوت الغير فلو علل بها كان دورا
فتدبر وتمسك المخالف يعنى الفلاسفة بانه لو صدر عنه اى عن
الواحد الحقيقى شيئان فمصدريته لهذا غير مصدريته لذاك لان
المفهوم من هذا غيره من ذاك فلا يكونان نفسه وذلك ظاهر فاما ان
يكون شيء منهما داخلا فيه او لا بل كان كلاهما خارجا عنه فان دخل
شيء منهما سواء كان احدهما او كليهما فيه اى فى الواحد الحقيقى
تركب الواحد فقط او تركب هو وتسلسل المصدريات ايضا والا و
يدخل فيه شيء منهما فيكون له صدور عنه فينقل الكلام الى مصدريته
لهما تسلسل المصدريات فقط والكل باطل ورد هذا التمسك بانه
ان اريد التغاير بحسب الخارج فممنوع لانها اى المصدرية اعتبار عقلى
لا تحقق لها فى الاعيان او بحسب الذهن فلا محال فى كونها نفسه بحسب
الخارج على انها لما كانت من الاعتباريات التى لا وجود لها فى
الخارج كانت غير محتاجة الى علة توجدها فلا يكون الذات مصدرا

مصدريا لها فلا يكون هناك مصدرية اخرى ليتسلسل ولو سلم انها
امر حقيقى رد ايضا بانه يرد على صدور الواحد فانها لو كانت متحققة
فى الخارج فالواحد الحقيقى اذا صدر عنه شيء فقد تحقق هناك مصدرية
مغايرة له ضرورة انها نسبة بينه وبين ذلك الشيء فلا تكون نفسه فان
دخلت تركب والا تسلسل وقولهم المراد بان الواحد لا يصدر عنه الا
الواحد انه كلما تكثر المعلول تكثر الفاعل ولو بالحيثية ضرورة ان
فاعليته لهذا الشيء غير فاعليته لذلك الشيء واذا كان تكثر المعلول
مستلزما لتكثر الفاعل كان وحدة الفاعل مستلزمة لوحدة المعلول
بحكم عكس النقيض لا يفيد هذا القول شيئا نافعا وبعيد عن ان يجعل
من معارك الاراء فلا يوافق ايضا ما بنوا اى بنوه عليه اى على ان
الواحد الحقيقى لا يصدر عنه الا الواحد من امتناع تعدد اثر البسيط
فانه على هذا القول يجوز ان يصدر عن البسيط شيئان بل اشياء
فيكون عليته لكل مفهوما اعتباريا مغايرا لعليته للآخر ولا يقدح
ذلك فى بساطته الحقيقية والا لما جاز ان يصدر عنه شيء اصلا
لان عليته لذلك الشيء امر مغاير لذات العلة بحسب التعقل

ومن انّ الفاعل البسيط الحقيقى لايكون قابلا لانّ الفعل والقبول اثران

فان كان البسيط قابلا وفاعلا فقد صدر عنه اثران وهو بط فان الواحد

لايصدر عنه الّا الواحد وعلى هذا القول لامنع من كون البسيط ممّا يصدر

عنه شيئان كما مرّ انفا وقد يستدلّ على انّ الفاعل لايكون قابلا

بانّ نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول

بالامكان فيكون قبول الشيئ وفاعليّته له متنافيين لتنافى لازميهما

اعنى الوجوب والامكان فلا يجتمعان وردّ بان الفاعل اذا اخذ وحده

لم يجب معه وجود المفعول كما انّ القابل وحده لا يجب معه وجود

المقبول واذا اخذ مع جميع مايتوقف عليه وجود المفعول والمقبول وجب

وجودهما فلا فرق بينهما فى الوجوب والامكان وايضا نسبة القابل الى

المقبول بالامكان العام وهو لا ينافى الوجوب وبعد التسليم بناء على

انّ الفاعل وحده قد يكون فى بعض الصّور مستقلا موجبا لمفعوله

كما مرّ ولا يتصوّر ذلك فى القابل اذ لابدّ له من الفاعل وانّه ليس

معنى الامكان العام احد نوعيه اعنى الوجوب بل الاعمّ بحيث

يحتمل الامكان الخاصّ ولذلك يمكن عدم المقبول من حيث انه

حاصل كلام المصنف على ماقرّره الشارح انّ المراد بالفاعل فى قولهم الفاعل لايكون قابلا انّ مالايكون وحده كافيا فى الصدور الفعل عنه بل يحتاج فى الصدور عنه الى شرط فلا نسلّم الفرق بينه وبين الواحد القابل بل نسبة كلّ منهما ان اخذ وحده بالامكان والّا فبالوجوب وان كان المراد مايكون وحده كافيا فالفرق مسلّم لكن لا نسلّم امتناع اجتماع الوجوب واللاوجوب بجهتين منه

فالفعل وحده موجب فى الجملة والقبول وحده ليس بموجب اصلا فلو اجتمعا فى شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة شرح مواقف

فنقول نسبة الفاعل تستحق ان يكون بالوجوب بخلاف نسبة القابل وبعبارة اخرى انّ نسبة الفاعل لا تحتمل الامكان الخاص بخلاف القابل فلزم ان تكون نسبة واحدة محتملة للامكان الخاص وغير محتملة له شرح مواقف

اقول فى هذا التفريع نظر اذ المراد انّ الفعل والقبول من جهة لكن بعد حصول لها نسبة البسيط الى المفعول بالوجوب من حيث كونه فاعلا وبالامكان من حيث كونه قابلا كالواجب تعالى اذا حصل عنه العلم وقبل من جهة واحدة بين العوارض مثلا فيكون له نسبة الى العلم من حيث كونه فاعلا بالوجوب ومن حيث كونه قابلا بالامكان منه

انه مقبول ردّ بانّه لاامتناع فى اجتماع الوجوب واللاوجوب بجهتين

لجواز كون الشيئ واجبا لشيئ من حيث كونه فاعلا له وغير واجب من حيث

كونه قابلا له فصل فيما يبنى على استناد الممكنات الى الله تعالى

ابتداء يجوز دوام انفعال القوى الجسمانيّة الحالّة فى الجسم بمعنى لاتناهيها

مدّة وعدّة فانّ نعيم اهل الجنّة وعذاب اهل النّار دائمان ابدا او

ليس ذلك الّا بدوام القوى الجسمانيّة وكونها فاعلة فعلا غير متناه

زمانا وعددا بخلق الله تعالى وعند الفلاسفة يلزم تناهيها بحسب

الشدّة بمعنى انّ القوى الجسمانيّة لاتقوى ان تفعل حركة لاتكون

حركة اخرى اسرع منها والمدّة بمعنى انها لاتقوى ان تفعل فى غيره

متناه والعدّة اى لاتقوى على فعل عدده غير متناه لانّ القسرى

اى تاثير القوى الحالّة فى الجسم تاثيرا قسريّا وهو التاثير فى جسم

اخر غير محلها يختلف باختلاف القابل المقسور لانه كلّما كان القابل

اكبر كان تحريك القاسر له اضعف لكون معاوقته وممانعته اكثر

واقوى والطبيعىّ اى تاثير القوى الجسمانيّة تاثيرا طبيعيّا وهو التاثير

فى جسم هو محلّها فاندرج فيه التحريك الارادىّ الصادر عن النّفس

١٣٥

الا قوى الابدان على مايشعر به عبارة الشرح الواقف فان المراد دليل على دوام قوى اجسام غير الابدان فليكن دوامها ودوام محالها بتجدد الامثال منه

يعنى لو قويت على فعل كذلك تكون الشدة غير متناهية منه وهذا الدليل انما يتم لو كان التاثير مستلزما للحركة

قد يقال كلّما كان القابل اثقل كان اه ثم زاد فى تفسير قوله فى حركتها قوله والثقيل والخفيف لم يورد الدليل نظرا الى القسرى بقوله انما يتم لو كانت القوى القسرية اه فافهم منه

فانا فرضنا تحريك جسم بقوته جسما من مبدأ معيّن ثم جسما اخر مماثلا له بحسب الطبيعة واكبر منه بحسب المقدار بتلك القوة بعينها ومن ذلك المبدأ بعينه لزم ان يتفاوت هنتهى حركة الجسمين بان يكون حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون معاوقته اقل فبالضرورة ينقطع حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر شرح تحميد

الحيوانية يختلف باختلاف الفاعل لانه كلما كان الجسم اعظم مقدارا
كانت الطبيعة فيه اقوى واكثر اثارا لان القوى الجسمانية المتشابهة
انما تختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر لكونها متجزئة بتجزيها فاذا
فرض في حركتيهما اى الصغير والكبير المفهومين من اختلاف القابل
والفاعل الاتحاد في المبدء تفاوت الجانب الاخر وهو جانب الانتهاء
فيكون حركة القابل الصغير اكثر من حركة الكبير لكون المعاوقة فيه
اقل وحركة الكبير بالطبع اكثر من حركة الصغير لكون الطبيعة في
الكبير اقوى فيلزم التناهي بالمدة والعدة لانه بالضرورة تنتهي حركة
القابل الاكبر قبل الاصغر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها انما تزيد
على حركة الاكبر بقدر زيادة مقداره وينقطع حركة الصغير بالطبع قبل
الكبير ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل ويلزم منه
انتهاء حركة الكبير لكونها على نسبة جسميهما حل عقدة قال في شرح
المقاصد ولما كان امتناع اللاتناهي بحسب الشدة وهو ان يقع الاثر
في الزمان الذي هو في غاية القصر بل في الآن ظاهرا لامتناع ان
يقع الحركة الا في زمان قابل للانقسام بحيث يكون القوة التي توقع

الحركة

فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدء معين لزم التفاوت في الجانب الآخر ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فتنقطع حركة الصغير ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونهما على نسبة جسميهما تمليك

وهذا الدليل مبني على كون امكان فرض الحركتين من مبدء واحد عددي او زماني وهو ممنوع فيما اذا كانت القوة غير متناهية وقد يقال هذا المنع مكابرة شرح مواقف

لكن الدليل الذي ذكره المصنف يدل بعد تمامه على امتناع اللاتناهي بحسب الشدة ايضا تجريد

فان قلت اذا لم يكن من قوة اصلا لم تتصف باللاتناهي في التاثير ايضا وهو المطلوب قلت معنى كلامهم انها من قوة تاثيرا متناهيا لا غير متناه ولا ثبوت لهذا المطلوب الذي دليله الحد من قوى في علي ان لها تاثيرا طبيعيا او قسريا شرح مواقف

بل تنعدم بالانقسام كالوحدة او تكون للنصف قوة لبقاء الكل لكون معا وقد اللازم يل تجريد

فيجوز دوام تاثير قوة الجسم نعم على هذا تسليم الفن لا يجوز ان يكون له قوة والحركة ولا اخر قوة اقوى وانا يل كما

قوله والكل بديهي الاستحالة فان قيل ان اريد بتقدم الشيء على نفسه التقدم بالزمان فغير لازم في العلة او با
لعلية فنقض المدعى لان قولنا الشيء لا يتقدم على نفسه بالعلية
بمنزلة قولنا الشيء لا يكون علة لنفسه فكان المراد بالتقدم معنى الذي
يصح قولنا وجد فوجد على ما هو اللازم في كون الشيء علة للشيء
يعني انه ما لم يوجد العلة لم يوجد المعلول الا ترى يصح ان يقال
وجدت حركة اليد فوجدت حركة الخاتم ولا يصح ان يقال
وجدت حركة الخاتم فوجدت حركة اليد ولا خفاء في استحالة
ذلك بالنظر الى الشيء ونفسه شرح مقاصد

الحركة في نصف ذلك اشد تاثيرا اقتصروا على بيان امتناع اللاتناهي
بحسب المدة والعدة ورد بعد تسليم التاثير للقوى فان الحوادث عندنا
مستندة الى الله تعالى بانه انما يتم لو كانت القوة بقدر الجسم حتى لو كان
مقدار الصغير نصف مقدار الكبير كانت قوة معاوقته او تحريكه نصف قوة
معاوقة الكبير او تحريكه وهو ممنوع لجواز ان تكون القوة من الاعراض التي
لا تنقسم بانقسام المحل كالوحدة والابوة **فصل** في الدور والتسلسل
اوردهما في هذا الباب لورودهما على العلية والمعلولية يستحيل الدور
قدمه على ابطال التسلسل لتوقفه عليه وهو حقيقة كما قال بعض المحققين
توقف كل واحد من الشيئين على الآخر ويلزمه توقف الشيء على ما
يتوقف عليه فهو تعريف باللازم اختاره لانه اظهر استلزاما لتقدم الشيء
على نفسه وانما كان مستحيلا لان امتناع ما يستلزمه اعني تقدم الشيء
على نفسه ضروري وجه الاستلزام ان الشيء اذا كان علة للاخر كان
متقدما عليه واذا كان الآخر علة له كان متقدما والمتقدم على
المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فيكون الشيء متقدما
على نفسه ويلزمه كونه متاخرا عن نفسه والكل بديهي الاستحالة

ويستحيل التسلسل وهو ترتب فى معروضى العلية والمعلولية لا الى نهاية بان
يكون كل ما هو معروض للعلية معروضا للمعلولية ولا ينتهى الى ما يعرض
له العلية دون المعلولية وليس ذلك مطلق التسلسل لكنه اختاره لان بعض
ما ذكروه فى بيان الاستحالة انما ينطبق عليه ولان المطلوب هنا استحالته
وانما يستحيل لان العلل والمعلولات لو تسلسلت من غير ان تنتهى
الى علة محضة لكان هناك جملة هى نفس مجموع الممكنات الموجودة المعلول
كل من احادها الواحد منها وتلك الجملة موجودة ممكن والمؤثر المستقل
لتلك الجملة ليس نفسها والا كانت موجودة قبل وجود نفسها ولا يتوهم
ان الجملة انما تطلق على المتناهى اذ المراد بها هنا هو تلك الاحاد بحيث لا يخرج
عنها واحد منها وهذا اعتبار معقول فى الامور المتناهية وغير المتناهية
ولا جزء منها والا اوجد ذلك الجزء نفسه لان موجد الكل موجد لاجزائه
ومن جملتها ذلك الجزء وذلك محال للدور المستحيل والمراد بالدور هنا
لازمه بل المؤثر المستقل لها يكون خارجا فيكون واجبا بالذات لان
الموجود الخارج عن سلسلة الممكنات لا يكون الا واجبا لانحصار الموجود
فى الواجب والممكن يوجد لا محالة شيئا من الجملة اى جزءا من اجزائها اذ لو

هذا اذا كان فى جانب العلل واما اذا كان فى جانب المعلول فهو تنازل معروضيهما لا الى نهاية بان يكون كل ما هو معروض للمعلولية
معروضا للعلية بنجويني

سنح لى فى ابطال انه لا يخلو اما ان يكون الاحاد قديما او حادثا او بعضها قديما وبعضها حادثا والكل باطل اما الاول فلظهور
حدوث البعض واما الثاني فلان لا تناهيها يقتضى عدم ابتدائها وحدوثها يقتضى ثبوته وهما متنافيان واما الثالث فلاستلزام
الترجيح بلا مرجح

من ترتب امور غير متناهية سواء فى العلية والمعلولية او فى الوضع

هذا اذا كان الجزء واحدا او متعددا متحدا واما اذا كان سلسلة غير متناهية كما عدا المعلول الاخير
فيجوز ان تكون موجدة للكل من غير ان تكون موجدة لنفسها بان تكون معلولة لسلسلة اخرى كما عدى المعلولين
الاخيرين وكذا هذه السلسلة تكون سلسلة معلولة هى ما عدى المعلولات الثالثة الاخيرة وهكذا الى نهاية
وما يقال ان السلسلة الثانية اعنى ما عدى المعلول الاخير اذا لم تكن موجدة لنفسها بل كانت معلولة للسلسلة الثالثة
كان مجموع السلسلتين علة للسلسلة العظمى لا مجرد السلسلة الثانية فلا تكون مستقلة فى ايجاد العظمى مع ان الكلام فى العلة المستقلة
فمدفوع بان احتياج السلسلة الثانية الى الثالثة فى ايجاد الكل من الاحتياج الى الجزء لا الى الخارج وهو لا ينافى الاستقلال
بنجويني

لا واجب لانه لا احتياج الى كل جزء من اجزائه التى كلها ممكنة والمحتاج الى الممكن اولى بان يكون ممكنا شرح مواقف

على سبيل الاجتماع لا على سبيل التعاقب لانه ليس لمجموع الاحاد المتعاقبة وجود فى شىء من الازمنة ومن ثمه قال فى شرح مقاصد
كلامنا فى العلل المستقلة المجتمعة بنجويني صل على خير الانام وسيدى

اما انها موجودة فلوجود جميع احادها واما انها ممكن فلامكان تلك الاحاد المأخوذة فيه محشى

واعترض بان الاحاد الممكنة المتسلسلة الى غير النهاية اذا كانت متعاقبة لم يكن لها مجموع موجود فى شىء
من الازمنة واجيب بان كلامنا فى العلل المؤثرة وقد سبق فى المقدمة وجوب اجتماعها مع المعلول شرح مواقف
فكما ان الكل من الاحاد مؤثرا مستقلا فكذلك لا شك ان المجموع بلا اعتبار الهيئة مؤثر مستقلا فى نفس المؤثر

وههنا اعتراض وهو ان لفظ الجميع والمجموع والجملة انما يطلق على المتناهى وهذا نزاع لفظى اذ المراد بالمجموع
ههنا هو تلك الاحاد بحيث لا يخرج عنها واحد منها وهذا اعتبار معقول فى الامور المتناهية وغير المتناهية شرح مواقف

لان الكلام فى الموجد المستقل محشى يعنى لو لم يكن الكلام فى الموجد المستقل لا مكن ان يكون الجزء موجدا للكل ولا يكون
موجدا لنفسه كما فى ما عدا المعلول الاخير فانه موجد للكل وعلة لما قبله بمرتبة لكنه ليس بمستقل بنجويني

كانه قيل فليكن الخارج علة للمجموع لا لشىء من الاحاد لم لا يجوز ان يكون علة المجموع غير علة كل من الاحاد
فلا ينقطع التسلسل بنجويني يا رب صل على خير الانام وسيدى اللهم اغفر لى ولوالدى يا رب العالمين آمين

ولا بد ان يكون ذلك الجزء طرفا للسلسلة لعدم جواز كون الواجب داخلا فيها معلولا للجزء الفوق وعدم جواز ان يكون
ذلك اه قزلجى

فلا يجوز ان يكون معلولا لجزء آخر منها حتى لا ينقطع السلسلة محشى واعلم ان هذا الدليل انما يجرى فى سلسل الممكنات
متصاعدة فى العلل لا متنازلة فى المعلولات كما لا يخفى على ذى فكرة ودراية شرح مواقف

اما حقيقة او باعتبار العقل كما اذا كان الترتب فى جانب العلل والمعلولات معا بنجويني

وليس لك ان تقول لا مساواة ولا تفاوت لعدم التناهى وانما هما عند التحديد لانا نقول ذلك انما هو
فى غير المتناهى بمعنى انه لا ينتهى فى الوجود الى حد لا فى الموجود بالفعل مع عدم التناهى فان احد الامرين
لازم فيه قطعا لان تحديده بالوجود حاصل محشى

اذ لو وقع جميع الاجزاء بغير ذلك الخارج كان المجموع واقعا بغيره اذ ليس فى المجموع
شىء سوى الاجزاء فلم يكن ذلك الخارج علة للمجموع فاذا كان الخارج الواجب
موجد الجزء من اجزاء الجملة فينقطع الى ذلك الجزء سلسلة المعلولات لكون
الموجد الخارج عن جميع الممكنات واجبا بالذات وعدم جواز ان يكون ذلك
الجزء معلولا لشىء من اجزاء الجملة لامتناع توارد العلتين المستقلتين
على واحد لان الكلام فى المؤثر المستقل فيلزم الخلف من وجهين لان
المفروض ان السلسلة غير منقطعة وان كل جزء منها معلول لجزء آخر
منها ولانا نفصل من السلسلة جملة بنقصان واحد من طرفها المتناهى
فيحصل جملتان احديهما من المعلول المحض والثانية من الذى فوقه
ثم نطبق بين هاتين الجملتين من طرفهما المتناهى فالاول من احديهما
بازاء الاول من الاخرى والثانية بازاء الثانى وهلم فان وقع بازاء كل
جزء من الجملة التامة جزء من الجملة الناقصة لزم تساوى الكل وهو التامة
والجزء وهو الناقصة وهو محال ضرورة والا يكن بازاء كل جزء من
التامة وجد فى الزائد جزء لا يوجد بازائه من الناقصة شىء
فعند هذا الجزء انقطعت الناقصة فتناهت التامة لانها لا تزيد

عليها الا بواحد والزائد على المتناهي بالقدر المتناهي متناه بلا شبهة فلزم
التناهي على تقدير اللاتناهي وهو محال ولانها اى سلسلة العلل و ا
لمعلولات لما اشتملت على معلول محض لا يكون علة لشئ لزم اشتمالها على
علة محضة لم تكن معلولا لشئ تحقيقا للتكافوء بين المتضائفين فان
العلية والمعلولية متضائفان ومن لوازمهما التكافوء في الوجود بمعنى
اذا وجد احد المتضائفين وجد الآخر فلا بد ان يوجد بازاء كل واحد
من احدهما واحد من الآخر فلو لم تنته السلسلة الى علة محضة مع
اشتمالها على معلول محض لزم معلولية بلا علية لزيادة عدد المعلوليات
على عدد العليات بواحد فلا يتحقق التكافوء ولانا نعزل المعلول
المحض من السلسلة ونجعل كلا من الاحاد التي فوقه اى فوق المعلول
المحض متعددا باعتبار وصفي العلية والمعلولية فيحصل جملتان متغايرتان
بالاعتبار لان الشئ من حيث انه علة مغاير له من حيث انه معلول ثم
نطبق بين سلسلتي وصفي العلية والمعلولية فيما فوق المعلول المحض
فيلزم لضرورة سبق العلة على المعلول زيادة العلية على المعلولية
بواحدة وتتناهيان ضرورة تناهي الزائد على المتناهي بالقدر المتناهي

ولا يخفى ما فيه فان المفروض لاتناهي الجملتين وظاهر ان كلا غير متناهيين متساويان في جانب اللاتناهي لتشاركهما في عدم التناهي في ذلك الجانب وتفاوتهما في ذلك الجانب الآخر ... الغير المتناهية بالفعل في الاقتضاء الوجود التحديد ولا تحديد لغير المتناهية ... نتكلم المرام
يدل عليه ان كل ما يوجد من غير المتناهية فهو متناه اذ ليس ذلك الا لاقتضاء الوجود التحديد

فيكون التساوي بين في العدد ضرورة وان لم يجب تساوي العدد في المتضائفين المشهورين كاب واحد له ابناء كثيرة لكن بازاء كل نسبة ابوة وهذا الوجه جار في تسلسل المتضائفين فيتم لو تسلسل المعلولات الى غير النهاية لزاد عدد العلية على عدد المعلولية لان كل ما هو معلول في هذه السلسلة فهو علة من غير عكس فان العلة الاولى ليست معلولة مع كونها علة ولو كانت المعلولات متناهية لكان المعلول الاخير معلولا ولم يكن علة فيتساوى عدد العلية والمعلولية كما هو حقهما وبالجملة فان التسلسل في المتضائفات يستلزم كون احد الاضافيين ازيد عددا من الاخرى وهو باطل شرح مواقف

وفيه ان ما يكافئ المعلول الاخير علة الموجودة معه المؤثرة فيه بلا واسطة وزيادة عدد المعلولات انما تلزم لو لم يكن فوق كل معلول علة وانه خلاف المفروض تتم المرام

هذا اليم اذا كان في جانب العلل واما في جانب المعلولات فيتم نعزل العلة المحضة ونجعلها ثم نطبقها فيلزم لضرورة تأخر المعلول عن العلة زيادة المعلولية بواحد فيتناهيان

الاولى ثم نطبق بين سلسلتي العلة والمعلول ولا نجعل كل فرد من الاحاد متعددا وكذا الاولى ان يقول زيادة العلة ... المقام المظهر مقام المضمر بلا نكتة ... في بحر العجائب
محمد امين ١٠١٠١٥

اقول عدم اتصاف غير المتناهي بهما مع فرض وجود الاحاد جميعا كما في غير المتناهي بالفعل مسلم فان الاحاد على تقدير وجودها جميعا كانت منقسمة بالفعل بلا ريب وان كانت غير متناهية وكانت انقساماتها كذلك فلا يخلو اما ان يكون كل من تلك الاقسام الحاصلة بالفعل بمتساويين بالفعل او لا فالاول يكون جميع الاحاد زوجا ضرورة انقسامها بتلك الانقسامات المتساوية وعلى الثاني يكون فردا لان المنقسم الى غير المتساويين انما يكون في واحد من الانقسامات لا غير فتامل حق التامل

الاشد صدف لوحدة ذاتية او اعتبارية كالبياض في الجسم وصورة السرير في قطع الخشب المركبة على وجه مخصوص وفي كلامه اشعار بان الصورة بالمعنى الاول عندهم جوهر حيث قال وفي الظاهر ان اطلاق الصورة والمادة في المركبات الصناعية مثل السيف والسرير والبيت لا يكون بهذا المعنى لان الهيئة التي احدثها النجار وسميها الصورة السريرية انما هي عرض قائم بالخشبات لا جوهر حال فيها اقول لتشكل علمات الصورة الجوهرية التي هي غير المادة والهيئة ماهي وكيف هي تلمين فيكون في التمثيل بها للمعنى الاول مسامحة

ويأتي اوائل باب الاعراض انه يقيم للفلك الامر القابل الموضوع ... صل آ على عمد وآله

المتناهي ولانه اى الشان لو انقسمت السلسلة المفروضة بمتساويين
فزوج والا ففرد وكل منهما اى من الزوج والفرد اقل بواحد مما فوقه كالاثنين
من الثلثة والثلثة من الاربعة فتتناهيان لان كل عدد اقل من عدد
آخر يكون متناهيا لانه محصور بين الحاصرين هما ابتدائه وذلك الواحد
الذي مما فوقه هذا وقد يقال ان عدم الانقسام بمتساويين اعم من ان ينتهي
الانقسام لكن لم يكن بمتساويين ومن ان لا ينتهي والاول هو الفرد والثاني
ليس بفرد ولا زوج فانهما من خواص المتناهي ونحن نقول كل ما هو فيه
احاد سواء كانت مع التناهي او لا منقسم بالفعل وفي نفس الامر ضرورة
وجود الاحاد والانقسام بالفعل لا يخلو اما ان يكون بمتساويين كان
المنقسم زوجا او بغير متساويين كان فردا ولا خارج عن ذلك خاتمة
في بيان ان كلا من الصورة والمادة والغاية قد يقال بالاشتراك لمعنى
غير ما سبق فيقال الصورة لكل هيئة حاصلة في امر قابل لها وحدة في
بالذات او بالاعتبار فهي بهذا المعنى عرض بخلافها بالمعنى السابق
وقد يقال المادة لمحلها اى محل تلك الهيئة بمعنى الامر القابل كالبياض
والجسم وبهذا الاعتبار يضاف كل منهما الى الآخر بخلاف الاعتبار

السابق فانه لما كانت الجزئية معتبرة بذلك الاعتبار في مفهوميهما لم تكونا
مادة وصورة الا باعتبار الاضافة الى المركب منهما والغاية لما ينتهي اليه
الفعل وان لم يكن لداى لما ينتهى اليه جهة علية ولم يكن احتياج من
الفعل اليه بل وان لم يكن للفاعل قصد سواء كان مختارا كالعثور على
الكنز في حفر البئر اولا كغاية الحركات الغير الارادية مثل الوصول الى
الارض لهبوط الحجر بخلاف الغاية بالاعتبار السابق فانها ما لاجله الشئ
بمعنى ان ذلك الشئ يحتاج في وجوده العيني الى وجودها العقلي
بواسطة انه يحتاج الى العلة الفاعلية وهي في كونها علة تحتاج الى
تصور الغاية وقصدها ثم جعل بعض الممكنات علة لبعض مؤثرا
فيه رأي الفلاسفة وبعض المليين ولما كان الموجد عندنا هو الله
تعالى وحده فمعنى العلية والتاثير في الممكن هو التسبب العادي فانه
جرى عادة الله بان يخلق ذلك الشئ عقيب ذلك الممكن بحيث يتبادر
الى العقل ان وجوده موقوف على وجوده الباب الثالث في الاعراض
قدمها على الجواهر مع تقدم الجوهر بالطبع لانه قد يستدل باحوال
الاعراض على احوال الجواهر كما يستدل باحوال الحركة والسكون على

بناء على ان التقدم الطبعي تقدم المحتاج اليه على المحتاج لا خصوص تقدم الجزء على الكل منه رحمه
فتكون الاعراض بواسطة احوالها علة بحسب التعقل والجواهر معلولة بسبب احوالها كذلك منه رحمه
اى كون الحركة مقطوعا بها المسافة فى الجملة فلا يرد النقض بان القطع المصدر المبني للفاعل صفة الجسم المتحرك
والمبني للمفعول صفة للمسافة التي هي المكان العامي اى البعد الموهوم وعلى كل من التقديرين ليس من احوال
العرض واما ما ذهب اليه ارسطو من السطح الباطن اه فلم يقل به المتكلمون ولا الخصم منه رحمه

اى المتكلمين بل جمهورهم بخلاف من قال بحدوث النفس الناطقة مع تجردها كارسطو و
متابعيه والغزالي والراغب منه رحمه
وكذا لم يعلم واحد منها قديما غير ذاته تعالى وصفاته لم يكن متحيزا اصلا كالمتحيز منه رحمه
قال رحمه الله التجرد ليس ذاتيا ولا يلزم من الاشتراك في العرض خصوصا اذا كان سلبيا التركيب
فيه تعالى كما ان الموجود الممكن مشارك له تعالى في الوجود ولا قائل بالتركيب بذلك منه رحمه

لم يتعرض لمدركات الحواس الباطنة هنا مع التعرض لادراكاتها سابقا لان المدرك الاصلي للحس المشترك
هو المدرك الاصلي للحواس الظاهرة والاصلي للبواقي امور اعتبارية كالعداوة والصداقة والمحبة وليس
للبواقي غيرها ما لها فتامل منه رحمه

على حدوث الاجسام وبقطع المسافة المتناهية في زمان متناه على عدم
تركبها من الجواهر الفردة الغير المتناهية وفيه فصول فصل الاول
في مباحث المبحث الاول في تقسيم الموجود الموجود ان لم يسبق بالعدم فقديم
وهو الواجب وصفاته الحقيقية والا فحادث وهو قسمان جوهر وعرض
لانه ان تحيز بذاته فهو جوهر او بتبعيته بان حل في المتحيز بالذات فهو
عرض وان لم يكن متحيزا بذاته ولا حالا فيه فلم يعد من اقسام الموجود
لانه لم يثبت وجوده عندنا اذ لم نجد دليلا عليه وربما يستدل على
امتناعه بانه لو وجد لشارك الباري تعالى في التجرد ويحتاج في
الامتياز الى فصل فيلزم التركب في الباري من المشترك والمميز ثم
العرض مختص بالحي كالحيوة وما يتبعها من العلم والادراكات بالحواس
الظاهرة والباطنة وسائر ما يتبعها او غير مختص كالاكوان الاربعة من
الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والمحسوسات اى المدركات بالحواس
الظاهرة كما سيجئ تفصيلها ان شاء الله تعالى وقالوا يعني الفلاسفة
الموجود ان كان وجوده لذاته بمعنى انه لا يفتقر في الوجود الى شئ
اصلا فواجب والا فممكن وهو ان استغنى في الوجود عن محل يقومه

وليسمّى ذلك المحلّ الموضوع فجوهر والّا فعرض فالصّور الجوهريّة انّما
تدخل في تعريف الجوهر دون العرض لانّها وان افتقرت الى المحلّ لكنّها
مستغنية عن الموضوع فانّ المحلّ اعمّ كما انّ الحالّ اعمّ من العرض لانّ
الحالّ قد يكون بحيث لا يتقوّم ولا يتحصّل المحلّ بدونه فيسمّى صورة ومحلّها
مادّة وقد يكون بخلافه فيسمّى الحالّ عرضًا والمحلّ موضوعا واجناسه العالية
بحكم الاستقراء تسعة الكمّ والكيف والاين والاضافة والمتى والوضع والملك
ويسمّى الجدة وان يفعل وان ينفعل ولمّا كان هذان المقولان امرين
متجدّدين غير قارّين اختير لهما لفظ ان يفعل وان ينفعل دون الفعل
والانفعال لانّهما قد يقالان للحاصل بعد الحركة و**البحث الثاني** انّ
امتناع قيام العرض بنفسه او باكثر من محلّ واحد بالذّات او بالاجتماع كوحدة
العشرة فانّ الوحدة عرض قائم بمجموع عدد صار باعتبار الاجتماع شيئا
واحدا وحيوة البنية المتجزّية فانّ الحيوة عرض قائم بالاعضاء الصائرة
بالاجتماع شيئا واحدا ضروريّ حتّى انّ الاوّل لا يحتاج الى التنبيه
ايضا وامّا الثاني فقد ينبّه عليه بانّ حصول عرض واحد في محلّين
كحصول الجسم الواحد في مكانين فلو جاز ذلك لجاز هذا وهو ضروريّ

ومعنى وجود العرض في المحلّ انّ وجوده في نفسه هو وجوده في المحلّ بحيث يكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الآخر
بخلاف وجود الجسم في المكان فانّه امر مغاير لوجوده في نفسه مترتّب عليه زائل عنه عند الانتقال الى مكان آخر شرح

وههنا اشكال وهو انّهم ذكروا العرض في تعريف المقولات التسع ولم يجعلوه جنسا لها متمسّكين بانّه لو كان جنسا لها
لامتنع تصوّرها بدون تصوّر العرض لكونه ح ذاتيا لكنّه لم يمتنع اذ نتصوّرها بالحقيقة مع الذهول عن كونها اعراضا
واجيب بمنع الملازمة اقول الاقرب انّهم لم يجعلوه جنسا لعدم العثور على كونه ذاتيا لها شرح للتلخيص

امان بودو تكرار ...

واعلم انّ النقطة والوحدة خارجتان عنها فيرد النقض بهما على من يجعل الاعراض تسعة وامّا من يجعل الاعراض المندرجة
تحت جنس منحصرة في التسعة فلا يرد النقض بهما لكن القطع بانّ اجناس الاعراض منحصرة في التسعة يتوقّف على بيان انّ
قول كلّ من هذه المقولات على ما تحته لا على سبيل الاشتراك ولا على سبيل التشكيك بل على طريق التواطؤ ولا على سبيل قول
اللازم الذي يقال على ما تحته على التواطؤ وان لا جنس غير هذه التسعة وان لا يكون اثنان منها او اكثر
مندرجة تحت جنس واحد وان لا يكون كلّ واحد منها تمام جزئيات المندرجة تحته وان العرض ليس بجنس لها
لكن تحقيق ذلك عسير جدا ولم يوجد فيما نقل من الكتب التي وجدناها في هذا الفن ما يفي بتحقيق الحق
فيه شرح طوالع

بناء على انّ الوحدة امر موجود سواء كانت داخلة تحت الكيف او لا قزلجي
بناء على انّ العدد مركب من الوحدات وان الهيئة الاجتماعية صورة ذهنية وعلى ان الاعداد من الاعيان قزلجي

وفيه نظر فانّه قاس حلول العرض في الموضوع على حصول الجسم في المكان المتنع كونه في المكانين ولو صحّ ذلك
لقيل يمتنع اجتماع العرضين في محلّ واحد قياسا على امتناع الجسمين في مكان واحد لكنّ اجتماع الاعراض
الكثيرة في محلّ واحد كالسواد والحركة والتأليف والحيوة ممّا لا يدفعه العقل شرح طوالع

اى مع الغفلة عن الغير فانّه قائم بالجميع من حيث هو مجموع فيكون المحلّ واحدا قطعا قره كمال

في شرح المواقف
اشارة الى ما قال المحقق الشريف في بحث تعريف العرض بعد ما قاله صاحب المواقف انّ تعريفه
عند الحكماء ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع ومعنى وجوده في كذا ان يكون
هو وجوده في الموضوع من انّه قد يتوهّم من هذه العبارة انّ وجود السواد في نفسه مثلا هو وجوده
في الجسم وقيامه به وليس بشئ اذ ليصحّ ان يقوم وجوده في نفسه فقام بالجسم ولا يخفى انّ امكان ثبوت
الشئ في نفسه غير امكان ثبوته لغيره انتهى بتحرير يا ربّ صلّ على المختار من مضر ولا تبلاه

فالحاصل في المحلّ الثاني شخص آخر غير الشخص الذي كان حاصلا في المحلّ الاوّل لانّه لما كان لمحلّه
مدخل في تشخّصه لم يتصوّر مفارقته عنه باقيا بتشخّصه بل يجب انتفاؤه ح فلا يكون الحاصل في
المحلّ الآخر عين الذي عدم بل شخصا آخر من نوعه شرح مواقف

ضروريّ البطلان ولخفائه وافتقاره الى التنبيه جوّز البعض قيامًا
انّ القرب قائم بالمتقاربين والاخوّة بالاخوين الى غير ذلك من الاوصاف
المتّحدة في الجانبين بخلاف مثل الابوّة والبنوّة وردّ بانّا لا نمّ انّ العرض
في مثل القرب والجوار والتركّب واحد بالشخص قائم بالطرفين بل متعدّد
والقائم بكلّ منهما فرد مغاير للقائم بالآخر غاية الامر تماثلهما واتّحادهما
بالنوع ولا يلزم من اشتراك النوع اشتراك الشخص و**المبحث الثالث**
انّ العرض يستحيل انتقاله من محلّه الى محلّ آخر لانّ وجوده في نفسه هو
وجوده في محلّه بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر
فيكون زواله عن ذلك المحلّ زوالا عن وجوده بخلاف وجود الجسم في
المكان فانّه مغاير لوجوده في نفسه مترتّب عليه زائل عنه عند انتقاله
الى مكان آخر وليس ذلك زوالا عن وجوده فتأمّل ولانّ تشخّصه
ليس لذاته والّا انحصر نوعه في فرد لامتناع تخلّف المعلول عن علّته
ولا للمنفصل لانّ نسبته الى الكلّ سواء فافادته هذا التشخّص دون
ذاك ترجّح بلا مرجّح فتعيّن انّه ليس الّا بمحلّه فيستحيل انتقاله لانّ
الانتقال لا يتصوّر الّا مع بقاء الهويّة وردّ بانّا لا نمّ انّ نسبته الى الكلّ

سواء لجواز ان يكون له نسبة خاصّة الى هذا سيّما اذا كان مختارًا وقد يتوهم
من حدوث المثل فى المجاور كحدوث الحرارة من مجاورة النار والرائحة
من مجاورة المسك وغير ذلك انه انتقاله وليس كذلك بل هو حدوث
مثل فيه باحداث الفاعل المختار عندنا وبحصول الاستعداد للمحل ثمّ
الافاضة عليه من المبدء عند الحكماء **والمبحث الرابع** انه فى جواز
قيامه بالعرض الآخر اذ لا خلاف فى امتناع قيامه بعرض هو نفسه هو
خلاف مبنىّ على الاختلاف الوارد فى معنى القيام انه اى معنى القيام
التبعيّة فى التحيّز بمعنى انّ تحيّز الصّفة يكون تبعًا لتحيّز الموصوف
فلا يتصوّر القيام بالعرض لانّه متحيّز بالتّبع للجوهر فليس كونه متبوعًا
لثالث اولى من كونه تابعًا له ومن كون الجوهر متبوعًا لذلك الثالث ايضًا
بل هذا اولى لانّه قائم بنفسه ومتحيّز بالذّات او اختصاص النّاعت
وهو ان يختصّ شيئ بآخر اختصاصًا به يصير ذلك الشيئ نعتًا
للآخر والآخر منعوتًا له كاختصاص السّواد بالجسم لا كاختصاص الماء
بالكوز والقيام بهذا المعنى لا يختصّ بالمتحيّز كما فى صفات الله تعـ
عند المتكلّمين وصفات العقول عند الفلاسفة فضلًا عن أن

بطريق العادة عقيب المجاورة او لما استر شمم

اى خلافا لما يعتقده الانا المعتزلة قائل بانه تعالى مريد بارادة حادثة قائمة بنفسها تدبو منه

اى القيام بالنفس او بالشيئ كما هو مقتضى الاطلاق الا ان ضميره راجع الى قسم منه اعنى القيام بالشيئ منه

اى القيام بالشيئ والاخير القيام بنفسه هو الاستقلال فى التحيز فعلى رأى المتكلمين لا يتصف القيام مطلقا لا فى ذاته تعالى ولا فى صفاته

كما قال المتكلمون فى يجب ان يكون للمحل تحيز بالذات بتعينه تحيز آخر وقد علمت ان العرض لا يتحيز بنفسه تمكين

واعترض بان التحيز لكنه صفة للجوهر قائم به وليس متحيزا تبعا للتحيز والا للزم حشرها طابقه ان قيل بالاتحاد والتسلسل ان قيل بالتعدد منه وقد يدفع بانه اعتبار عقلى ويرد بان المتكلمين قالوا بوجوده لانه من الاين

فلو جعل الثانى مبنى على الثالث يلزم الترجيح بلا مرجح ومنع بان الثانى قائم بالجوهر والثالث قائم بالثانى لانه حال فيه لا بالجوهر لانه لم يحل الا بتبعية الثانى منه اللهم صل على سيدنا ونبينا وشفيع ذنوبنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم
فلو لم يجعل الجوهر مبنى على الثالث يلزم ترجيح المرجوح وحله يعلم مما ذكرته آنفا

فالمتكلمون حيث منعوا قيام العرض بالعرض ارادوا به المعنى الاول لان ما لا يكون متحيزا بذاته كيف يجعل الغير متحيزا والحكماء حيث جوزوه ارادوا به المعنى الثانى لانه يجوز نعت العرض بعرض لا يجوز نعت الجسم به كنعت الحركة بالسرعة والبطؤ فاذا نزاع الفريقين لفظى يحيى البرافى

اى كون الشيئ قائما او مقصودا به لا يختص بمطلق المتحيز سواء كان متحيزا بالتبع اذا كان قائما او بالذات اذا كان مقصودا به قوله فضلا وان يختص بالمتحيز بالذات اى بالمقدم به التحيز بالذات الاولى ان يزيد او يختص بالمتحيز بالتبع اى بالقائم التحيز بالتبع منه كلا الى الهم الذى

اى ممن يعتقد به والآ فالنظام والنجار من المعتزلة ذهبا الى ان الجوهر مطلق اعراض مجتمعة كما صرح به فى المواقف اوائل الجوهر فى المقصد الثانى من الفصل الاول منه

اى فى جعله لثالث او اما مطلق خلافه
حاصله منع وقوع قيام العرض بالعرض بمعنى الاختصاص الناعت فى الخارج لا منع الجواز العقلى والا لكان الخلاف معنويا منه

ليس لنفى المقيد فقط اذ لا ينكر المتكلمون اختصاص الاعراض لا باعتبارها بالعرض منه

من الشيخ الاشعرى ومتبعيه من محققى الاشاعرة ووافقهم النظام والكعبى من قدماء المعتزلة شرح طوالع
قيل العلم ببقاء الالوان ولا سيما الملكات النفسانية كالعلوم والادراكات كالعلم ببقاء الاجسام فان كان هذا ضروريا فكذا ذاك وان كان ذاك باطلا فكذا هذا يحيى البرافى على شرح الطوالع

قد يقال ان كان بقاء الجوهر مشروطا ببقاء العرض الممتنع البقاء وكان ما يفيد بعينه الجوهر العرض يلزم القول بعدم بقاء الجوهر ايضا ضرورة ان الآن الثانى متخصص مغاير بالذات لما فى الآن الاول منه
يعنى ان سبب قولهم بامتناع بقاء الاعراض كون الحدوث عندهم علة الاحتياج الى المؤثر دون الامكان فيلزم استغناء العالم حين البقاء عن الصانع لو قيل ببقائه ثم لا يخفى ان هذا يدل على ان المراد بعلية الحدوث للاحتياج العلية بحسب الخارج وكونه واسطة فى الثبوت لا العلية بحسب العقل وكونه واسطة فى الاثبات منه اما طائفة لم حتى الاثبات سبب القول بامتناع بقاء الاعراض منه

ان يختصّ بالمتحيّز بالذّات ثمّ انتهاء قيام العرض الى الجوهر ممّا لا نزاع فيه
لكن لا يجب قيام الكل به لجواز ان يكون بمعنى الاختصاص الناعت فيما
بين الاعراض بان يكون عرض نعتًا لعرض للجوهر الّذى اليه الانتهاء كا
لسّرعة للحركة فانّ المنعوت حقيقة بالسّرعة هى الحركة لا الجسم فلذا جوّزت
الفلاسفة قيام العرض بالعرض واجاب المتكلّمون بانّ كلّا من السّرعة
والبطوء ليس عرضًا زائدًا على الحركة قائمًا بها اذ هما من الاعتبارات اللاحقة
للحركة بحسب الاضافة الى حركة اخرى ولهذا يختلفان باختلاف الاضافة
والخامس من المباحث انّ الجمهور من المتكلّمين على امتناع بقاء
العرض زمانين وانّه على التّقضّى والتّجدّد ينقضى واحد ويتجدّد آخر
مثله وتخصيص كلّ من الآحاد المنقضية والمتجدّدة بوقته انّما للقادر
المختار وبقائه عبارة عن تجدّد الامثال بارادة الله تعالى وبقاء
الجوهر مشروط بالعرض ومن هنا يحتاجان فى بقائهما الى المؤثّر مع انّ
علّة الاحتياج عندهم الحدوث لا الامكان كما مرّ لانّ مفهوم اللغوى
ينبئ عن ذلك اى عن عدم البقاء ولهذا يسمّى السّحاب عارضًا ورد
بانّه انّما ينبئ عن عدم الدّوام لا عن عدم البقاء ولانّه اى بقاء

العرض يستلزم قيام عرض اخر هو البقاء به وقيام العرض بالعرض باطل لان

القيام هو التبعية فى التحيز ورد بانا لا نم ان البقاء عرض بل هو امر اعتبارى

لانه عبارة عن استمرار الوجود وانتسابه الى الزمان الثانى على انه لا يتم

على من يجوز قيام العرض بالعرض بناء على انه هو اختصاص الناعت

ولامتناع زواله على تقدير بقائه وذلك لانه اى زواله على تقدير البقا

اما بنفسه فيمتنع وجوده لان ما يكون عدمه مقتضى ذاته لم يوجد اصلا

ومنع بجواز ان يقتضى ذاته العدم لا مطلقا بل فى الزمان الثالث او الرابع

خاصة كما ان الحركة تقتضى العدم عقب الوجود خاصة او بزوال الشرط

فان كان عرضا ايضا فيتسلسل لانا ننقل الكلام الى ذلك الشرط وهلم

وان كان جوهرا دار لان بقاء الجوهر مشروط بالعرض ورد بجواز ان يكون

مشروطا باعراض تتجدد فى محالها على سبيل التبادل بان يخلف اللاحق

بدل السابق فى الشرطية حتى تنتهى الى عرض لا يوجد الفاعل بدله

فح يزول العرض لزوال الشرط او بطريان ضده فيدور لان طريان

احد الضدين على المحل مشروط بزوال الآخر وموقوف عليه فلو توقف

زوال الآخر على طريانه لزم الدور ورد بجواز ان يكون حدوث الطارى

و لا يلزم الانقلاب لان الممتنع ما يقتضى ذاته العدم مطلقا لا فى وقت من الاوقات بحر

اى او بعد و ر اى المراد و لى بطريق الدور قرلجى

لان بقاء كل واحد من الجوهر و العرض مشروط ببقاء الآخر و موقوف عليه شرقف

اى او تسلسل المأخذ الجوهر اى فى الاعراض و الجواهر

اى العرض المشروط اى الشرط اى الجوهر الشرط قرلجى

شرقف

و ذلك لا يحتاج الى اثر للفاعل صادر عنه بل بمجرد امتناع الفاعل من الفاعل ما فعله كاف فى زواله

تقدمه على سائر المقولات لكن نراعم و جب دامن الكيفيات احد قسيم اعنى العدد لعموم المقارنات

و الجسمانيات و اصح و جود من الاعراض النسبية التى لا تقرر لها فى ذوات من عنوانها

كتقرر الكيات و الكيفيات شرح قف فانهما متقررة فى موضوعاتها مع قطع النظر عما عداه

و انما قلنا لذاته ليخرج عنه الحد الكم بالعرض كالعلم بمعلوم فانه قابل للقسمة لكن لا لذاته بل لتعلقه

بالمعلومين المعروضين للعدد شرح قف

اى لكن و ... استدراك من قوله لا يقبلها الكم المتصل المفيد لنفى الاستعداد فانه توهم منه

انه اذا كان لم يكن مستعدا لم يكن معدا فعلى هذا يلزم استدراك قوله لكن لا يلزم حصول اه

و ... ستعد و الكم المتصل لقبول الانقسام الفعلية ... بحر

الطارى وزوال الباقى فى زمان واحد فاللازم الدور المعى وهو ليس بمحال

او بفاعل مختار اكان او موجبا فيلزم ان يكون له اثر ليصح انه مؤثر ولا يصلح

ان يصير النفى المحض اثرا وفيه انا لا نسلم انه لا يصلح اثرا كيف وهو حادث مفتقر

الى محدث ولو سلم فنختار انه لفاعل بمعنى انه لا يفعل العرض اى يترك فعله

لا بمعنى ان يفعل عدمه والكل من الادلة الثلثة ضعيف لما مر على انه لو تم

الدليل الاخير لزم ان لا يكون الاجسام باقية بل لزم ان لا يوجد شئ من الاجسام

والاعراض ثم اراد ان يفصل الاجناس المذكورة للعرض مقدما الكم لما يأتى

فقال فصل فى بيان الكم هو عرض يقبل القسمة لذاته حتى ان غيره

من الاجسام والاعراض انما يقبلها بمعنى فرض شئ غير شئ بواسطته فانك

اذا تصورت شيئا ولم تعتبر معه عددا ولا مقدارا لم يمكن لك فرض انقسام

وانما فسر القسمة بما ذكر وهى القسمة الوهمية لان الفعلية وهى الفصل

والفك بالفعل لا يقبلها الكم المتصل لان القابل يبقى مع المقبول وعند

الفك الوارد على الجسم لا يبقى الكم المتصل الاول بل يزول ويحصل هناك

كمان اخران نعم الكم المتصل معد المادة لقبول الانقسام لكن لا يلزم

حصول ذلك الاستعداد فى نفس المقدار اى الكم المتصل ولا بقاء المقدار

فانه قوله ما يكون نهاية اه ليس عبارة عن الجزء لان جزء المقدار لا يكون حدا مشتركا بين جزئين آخرين منه فجعل النقطة جزءا من الخط ليس في قال قدس سره بحر نقي

فانك اذا اشرت من العشرة الى السادس مثلا انتهى اليه الستة وابتداء الاربعة الباقية من السابع لا من السادس فلم يكن ثمة امر مشترك بين قسمي العشرة وهما الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط شرح قف

واعلم ان كلا من الخط والجسم والسطح قد يلاحظ من غير التفات الى مادة ويسمى تعليميا لانه المراد في الاصطلاح التعليمية اعني الرياضية وانما سميت بها لكنها منسوبة الى التعليم اذ الحكما يبتدءون بها في تعاليمهم لكنها اسهل لانها من العلوم المتسقة التي لا يقع فيها الغلط وعرفوا الجسم التعليمي بالكم القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قائمة والجسم الطبيعي بالجوهر القابل الخ وسمي به لانه منسوب الى العلم الطبيعي لكنه موضوعه او سمي العلم به لانه منسوب الى الطبيعة وهي مبدء الحركة فما هو فيه وسكونه بالذات بحر الهواقي

وكون الجزء اعتباريا يستلزم كون الكل اعتباريا بحر نقي

من انها لو كانت موجودة لكانت متصفة بالوحدة فيلزم التسلسل ولكن الفلاسفة قالوا وحدة الوحدة نفس الوحدة على قياس ما قيل من ان وجود الوجود نفس الوجود فلا يلزم التسلسل بحر نقي

عند حصول الانقسام اذا عرفت هذا فاعلم انه منفصل ان لم يكن لاجزائه حد مشترك وهو ما يكون نهاية لاحد الاجزاء وبداية للآخر بعينه وهو العدد لا غير لان حقيقة المنفصل ما يجتمع من الوحدات بالذات ولا معنى للعدد سوى ذلك ومتصل ان كان لاجزائه حد مشترك فهو ما يمكن ان يفرض فيه اجزاء متلاقية عند حد مشترك يكون بداية لاحد الاجزاء ونهاية بعينه للآخر وهو اي المتصل ان كان غير قار بحيث لا يمكن اجتماع اجزائه في الوجود فزمان والا فمقدار وهو ان قبل القسمة في جهة واحدة فقط فهو خط او قبلها في جهتين فهو سطح او قبلها في الجهات الثلاث فهو جسم تعليمي وقد يؤخذ المقدار مع اضافة فنسمي الطول والعرض والعمق فيقال الطول على البعد المفروض اولا وعلى اطول الامتدادين والعرض على المفروض ثانيا و المقاطع للاول على زوايا قوائم وعلى اقصر البعدين والعمق على الامتداد الثالث المقاطع للاولين كذلك وكل منها مقدار مأخوذ مع اضافة فلا يكون من الكميات الصرفة واما نفس الامتدادات اعني الخط والسطح والجسم فمن الكميات المحضة وعند المتكلمين العدد اعتباري لانه مركب من الوحدات والوحدة من الامور الاعتبارية لما مر في باب الامور العامة وكان الخلاف منهم

ثم يثبت وجود شيء من المقادير اذ ليس هناك الا الجواهر الفردة فاذا انتظمت في سمت واحد حصل منها امر منقسم في جهة واحدة يسميه بعضهم خطا جوهريا واذا انتظمت في سمتين حصل امر منقسم في جهتين وقد يسمى سطحا جوهريا واذا انتظمت في الجهات الثلث حصل ما يسمى جسما اتفاقا شم

انه فضلا عن ان يكونا موجودين في الماضي والمستقبل تامل بحر نقي

اذ لو جاز اجتماع اجزائه لجاز ان يكون الحادث في الزمان السابق حادثا اليوم شرح قف

منهم في وجود العدد مبني على نفي الوجود الذهني والا فالفلاسفة لا يجعلونه من الموجودات العينية بل من الامور الذهنية كما ذكره في شرح المقاصد وا لمقادير عندهم جواهر مجتمعة اذ الجسم عندهم مركب من اجزاء لا تتجزى وهي منفصلة الا انه لصغر المفاصل التي تماست الاجزاء عليها لا يحس بانفصالها فلا اتصال ولا عرض هو متصل في نفسه او نهايات وانقطاعات فان السطح نهاية وانقطاع للجسم والخط للسطح والجسم التعليمي مركب من السطوح التي هي امور عدمية فالكل امور عدمية والزمان وهمي اذ هو اما ماض او مستقبل او حاضر ولا وجود للماضي والمستقبل وهو ظ ووجود الحاضر يستلزم وجود الجزء اذ لو وجد فاما ان يكون منقسما اولا وعلى تقدير الانقسام اما ان يكون اجزائه معا فيلزم اجتماع اجزاء الزمان والضرورة قاضية ببطلانه واما ان تكون مرتبة فيتقدم بعض اجزاء الحاضر على بعضه فلا يكون الحاضر كله حاضرا هف فلا بد ان يكون غير منقسم فكذا الكلام في الجزء الثاني الذي يحصل عقبه فيكون هو ايضا غير منقسم وهكذا فيكون اجزاء الزمان غير منقسمة وهي المسماة بالآنات ويلزم من ذلك كون الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى لانه منطبق عليها وكذلك

١٩٩

الجسم لانها من عوارضه ومنطبقة عليه وبالجملة فالزمان والحركة والمسافة
امور متطابقة بحيث اذا فرض فى احدها جزء فرض بازائه من كل واحد
من الاخرين جزء فاذا تركب احدها من اجزاء لا تتجزى كان الاخران كذلك
وذلك يستلزم خلاف ما انتم عليه ولان الزمان لو وجد كان بعض اجزائه
مقدما على بعض للقطع بانه ليس امرا قار الذات مجتمع الاجزاء والا
لكان الحادث الآن حادثا يوم الطوفان وتقدم اجزائه ليس الا بالزمان
ضرورة امتناع اجتماع المتقدم مع المتاخر هنا وامكانه فى سائر اقسام
التقدم فيكون للزمان زمان فيتسلسل لانا ننقل الكلام الى ذلك الزمان
وتقدم اجزائه وهلم ولانه لو وجد الزمان لامتنع عدمه بعد وجوده
لكونه اى لكون عدمه بعد الوجود زمانيا لما مر واذا امتنع عدمه فيلزم
وجوبه مع تركبه لانه يقبل الانقسام الى الماضى والحال والاستقبال و
تقضيه لانقضاء اجزائه شيئا فشيئا وكل ذلك ينافى الوجوب ورد الاول
بان الماضى والمستقبل موجودان كيف لا ومعنى الماضى ما فات بعد
الوجود والمستقبل ما يحصل له الوجود غاية الامر انه لا وجود لهما فى الحال
والعدم فى الحال لا يستلزم العدم مطلقا فان قيل الموجود منحصر فى الموجود

٢٠٠

فى الموجود فى الماضى والمستقبل والحال واذا لم يكن موجودا فى احدها
كان معدوما مطلقا قلنا انحصار الموجود فى الموجود فى الاقسام الثلثة ممنوع
لجواز ان يكون من الموجودات ما لا يكون وجوده فى الزمان كالزمان نعم
يتم انحصار الزمان فى الماضى والمستقبل والحال بل فى الاولين لان الحال
ليس قسما برأسه بل هو الآن الموهوم الذى هو حد مشترك بينهما ويجوز ان
يكونا موجودين فى الجملة وان لم يوجدا فى شىء من الازمنة فان قيل الموجود
فى الجملة اما منقسم فيلزم اجتماع اجزاء الزمان او غير منقسم فيلزم الجزء قلنا
منقسم ولا اجتماع لان معنى الاجتماع المقارنة والمعية اى عدم مسبوقية
البعض بالبعض او غير منقسم ولا جزء لجواز الانقسام بالوهم وان لم ينقسم
بالفعل ورد الثانى بان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض وان كان
بالزمان لكنه ليس بزمان آخر لان التقدم الزمانى لا يقتضى ان يكون
كل من المتقدم والمتاخر فى زمان بل يقتضى امتناع الاجتماع والتقدم
بهذا المعنى بين اجزاء الزمان بالذات بمعنى ان تقدم بعض اجزائه على
بعض بالنظر الى ذاته من غير احتياج الى عارض هو زمان آخر لكون
الامس قبل اليوم نظرا الى مجرد مفهومه من غير احتياج الى عارض

٢٠١

ولعلك تقول ان امتناع الاجتماع لاجزاء الزمان ليس بالذات وانما يكون
كذلك لو كان بين اجزائه على فرض وجوده تناف بالنظر الى ذاته وليس
كذلك لانها متساوية فى الذات وانما التنافى بواسطة وصف المضى
والحضور مثلا فالحق ان التقدم والتاخر بهذا المعنى انما يكون بالذات
بين وجود الشىء وعدمه لتنافيهما وعروضه لغيرهما انما هو بواسطتهما
وتوهم الزمان انما هو من ملاحظة تقدم وجود الشىء على عدمه
وعكسه وعدم اجتماعهما ومن ملاحظة استمرارهما ورد الثالث بان
بعدية العدم فى طرف الماضى وهو الآن فان كون العدم بعد الوجود
لا يقتضى ان يكون فى زمان بل يجوز ان يكون فى الآن الذى هو طرف
الزمان الماضى اعنى الطرف الذى به انقضى وانقطع الزمان ولو سلم
فامتناع العدم بعد الوجود لا يقتضى الوجوب الذاتى الذى ينافى الامكان
لجواز ان لا يقتضى الوجود نظرا الى ذاته غايته انه يكون دائما بتجدد الاجزاء
على الاستمرار ولا استحالة فيه وقالوا يعنى الحكماء الزمان مبتدأ وقوله
وجود امتداد مبتدأ ثان موصوف بما اضيف اليه بقوله يتصف
ذلك الامتداد بالذات بالمضى والاستقبال اقتصر عليهما لما مر ان

٢٠٣

و هو ان الى صفة و شئ خارجة عن مفهوم اجزاء الزمان وان لم يكن خارجا عن مدلول لفظ الامس و لا غير و الحاضر و اليوم و نظيره ان الاولية خارجة عن مفهوم الخط وان كانت داخلة فى مدلول لفظ الطول
كما يتوهم من اجتماع اجزاء الجسم و اتصالها وجود امر آخر وراء ذلك يسمى بالبعد القائم بر
فعلى هذا التقدم و التاخر الزمانيان لا يكونان صفتين لنفس المتقدم و المتاخر حقيقة كما فى تقدم امس على اليوم اى على زمانيهما كما فى تقدم موسى على عيسى عليهما السلام اى يكون الاول صفة لنفس المتقدم و الثانى لزمان المتاخر كما فى تقدم امس على عيسى الطاهر كذلك يكون الاول صفة لنفس المتقدم و الثانى للآن الذى هو ظرف المتاخر
بناء على ان الطرف الذى هو الآن ليس بزمان و قد سبق ان المتاخر فى غير اجزاء الزمان لا يكون الا فى زمان
فان الواجب ما اقتضى ذاته العدم حتى لا امتناع العدم بعد الوجود نظيره ما مر فى بحث بقاء الاعراض ان الممتنع ما اقتضى ذاته العدم حتى لا ما اقتضى ذاته العدم بعد الوجود

القبل ٢

انه لا يجبر بالذات جزئه مجتمعا مع جزئه البعد و بالعكس و اما غيره فيكون قبلا و لا يجتمع مع البعد
بواسطة الجزء القبل من الزمان و يكون بعدا و لا يجتمع مع القبل بواسطة الجزء البعد منه

تلاقي اجزائه على حد و حد مشتركة

انه لا و بالذات تقديره المساوى بالمساوى لا تقديره الاكثر بالاقل

ان الحال ليس قسما برأسه و يلحقه التقدم والتأخر بالذات بحيث للبصير
قبله بعده و لا بعده قبل و غيره يكون قبلا لمطابقته الجزء القبل وبعدا
لمطابقته الجزء البعد وقوله ضروري خبر المبتدا الثاني والثاني مع خبره
خبر الاول واستغنى عن الضمير العائد اليه لوضع الظاهر موضعه فان
الامتداد المذكور هو الزمان كانه قال الزمان وجوده ضروري الا انه
غير هذه الصيغة لنوع توضيح وتجوز ان يكون وجود امتداد خبرا وقوله
ضروري خبرا بعد خبر يعترف به العامة ولهذا يقسمونه الى السنين و
الشهور والايام والساعات وانما الخفاء في حقيقته واليه اشار بقوله
واما حقيقته فقيل للقائل ارسطو ومتابعوه هو مقدار يعني كم متصل
يقدر به حركة الفلك الاعظم لانه لتفاوته وقبوله المساواة واللامساواة
فان زمان دورة من الفلك مساو لزمان دورة اخرى منه واقل من زمان
دورتين واكثر من زمان نصف دورة كم لان التفاوت من خواص
الكم ولامتناع تألفه من الآنات لان تألفه منها كما مر يستلزم الجزء
متصل فانه لو كان منفصلا لانتهى الى ما لا ينقسم كوحدات العدد لان
هذا حقيقة الانفصال فيكون تألفه من الآنات و يلزم منه الجزء

ولعدم استقراره مقدار لهيئة غير قارة هي الحركة والا لكان هو ايضا قار
الذات مجتمع الاجزاء في الوجود والضرورة حاكمة ببطلانه ولامتناع فنائه لما
مر من تعدية ان العدم بالزمان مقدار للحركة المستديرة اذ الحركة المستقيمة
تنقطع لما سيأتي من تناهي الابعاد وانه لا بد بين كل حركتين مستقيمتين
من سكون ولتقدير جميع الحركات به مقدار لاسرعها لان زمان اسرع الحركات
اقل فان قلة الزمان تقتضي سرعة الحركة والاقل يقدر به الاكثر من غير
عكس كتقدير الفرسخ بالذراع والمائة بالعشرة واسرع الحركات هي المنسوبة الى
الفلك الاعظم فالزمان مقدار لها فان قيل هذا تعريف للزمان وتفصيل
لذاتياته فكيف يطلب بالحجة قلنا الشيء اذا لم يتصور بحقيقته بل بوجه ما
لم يمتنع اثبات اجزائه بالبرهان كجوهرية النفس وتركب الجسم من الهيولى
والصورة وهنا لم يتصور الزمان الا بانه شيء ما باعتباره يتصف الاشياء
بالقبلية والبعدية وليست المقدارية من ذاتيات هذا المفهوم بل من
ذاتيات حقيقته هذا واعترض على هذا البيان بان مبناه على اصول
الفلاسفة من بطلان الجزء الذي لا يتجزى وامتناع اتصال الحركات
المستقيمة وامتناع فناء الزمان وقيل و القائلون من المتكلمين الزمان

قوله فكيف يطلب بالحجة فان ذاتيات الشيء مستغنية عن الاثبات بالحجة مع انهم قالوا لا ثبوت الذاتي للشيء

ح
فان المراد بر استداد موهوم لتجدد معلوم تقدير برا ستداد متجدد موهوم وظهر ان الاستداد امرا عتبارية فق كلامهم مامحة منه تحريرى

ح
اى امر اعتبارى كانه اشارة الى دفع الاعتراض الذى ذكره شارح المواقف منه تحريرى

فقوله الصنو اى اما حقيقة بمعنى اما تفسير اعم من ان يكون حقيقة حقيقية اى لا بان يكون لا يوجد فى الخارج منه تحريرى صل على النبى الهادى وعلى آله الكرام وفقنا بالخير الله

ع
كان المراد بالمقدمات قوله اذ لا يمكن عدمه لا قبل الوجود ولا بعده اذ هو فى الحقيقة تقنيات فالمراد بالجمع ما فوق الواحد تحريرى

عه
ماحصل الاستدلال انه لو لم يكن واجب الوجود بل ممكن الوجود لا يمكن عدمه قبل الوجود وبعده وهو باطل لان اللازم اما وجود الشئ حال عدمه او التسلسل وكل منهما باطل اما بطلان الثانى فظاهر واما الاول فلان التقدم والتاخر الخ وقوله بعد تسليم المقدمات اشارة الى منع دليل الملازمة ودليل بطلان التالى لجواز ان يكون التقدم والتاخر بين وجود الشئ وعدمه ذاتيا وقوله بان امتناع الخ منع الملازمة الاولى فتبصر رشيد

الزمان متجدد معلوم يقدر به متجدد موهوم اى مبهم غير معلوم وانما يقدر به لازالة ابهامه وقد يتعاكس التقدير بين المتجددات بحسب علم المخاطب فيقدر تارة هذا بذاك واخرى ذاك بهذا فاذا قيل متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس ان كان السائل مستحضر الطلوع الشمس وقصدهم من هذا التفسير افادة ان ليس الزمان امرا محققا بل هو امر اعتبارى يتعاكس لابيان الحقيقة اذ لا حقيقة للوهميات والقدماء من الحكماء على انه جوهر لا عرض مستقل اى مجرد عن المادة لا جسم مقارن لها فمنهم من زعم انه واجب الوجود اذ لا يمكن عدمه لا قبل الوجود ولا بعده لان التقدم والتاخر بين وجوده وعدمه ليس الا بالزمان فان كان عين الزمان الاول لزم وجود الشئ حال عدمه وان كان غيره لزم التسلسل فلعله لم يرد بالجوهر ما هو قسيم للممكن ورد بعد تسليم المقدمات بان امتناع العدم بعد الوجود او قبله لا ينافى الامكان ومنهم من اعترف بامكانه وعمدتهم فى اثبات كونه جوهرا مستقلا دعوى ضرورة انه يقطع بوجوده وان لم يوجد جسم ولا حركة حتى لو فرضنا ان الفلك كان معدوما فوجد ثم فنى كنا قاطعين بوجود ذلك الامر وبتقدم

عدم الفلك على وجوده وتاخره عنه فلا يكون فلكا ولا حركة ولا شيئا من عوارضهما بل جوهرا اذ ليس يتبدل ويتغير بحسب النسب والاضافات الى المتغيرات لا بحسب الحقيقة والذات ثم باعتبار نسبة ذاته الى الامور الثابتة يسمى سرمدا والى ما قبل المتغيرات دهرا والى مقارنتها زمانا هذا ثم لا يخفى انه على الفرض المذكور انما يقطع بتقدم عدم الفلك على وجوده وتاخره عنه واما انه يقطع بوجود الزمان فلا بل هو امر متوهم من امتداد الوجود والعدم ومن تقدم وتاخر بالذات بين وجود الشئ وعدمه

فصل في المكان

لا خفاء في تحقق شئ ينتقل الجسم منه واليه ولا يسع معه غيره وهو المسمى بالمكان واختلف فى حقيقته قيل هو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى واليه ذهب ارسطو واتباعه من المشائين ولكونه بهذا المعنى راجعا الى اقسام الكم المتصل اورده عقيب الزمان وقيل قائله اكثر الحكماء والمتكلمون هو البعد الذى ينفذ فيه بعد الجسم البعد اما مادى يحل فى الجسم ويقوم به وهو المسمى بالجسم التعليمى او مفارق عن المادة لا يقوم بمحل بل فيه الجسم ويلاقيه بجملته وهو

هـ
اشارة الى ان فى تعيين حقيقة الزمان مذهبين آخرين احدهما انه الفلك الاعظم واستدل بانه محيط بكل الاجسام المتحركة والزمان محيط بها ايضا والثانى انه حركة الفلك لانهما غير قارة والزمان ايضا غير قار ورد بان كلا من الاستدلالين بموجبتين من الشكل الثانى فلا ينتج على ان الاوسط غير متكرر فى الاول لان الاحاطة فى المقدمتين مختلفة المعنى وان الحركة توصف بالسرعة والبطء حقيقة بخلاف الزمان تحريرى

وهو المسمّى بالمكان الآ انّه عند المتكلمين عدمٌ محضٌ وامرٌ موهومٌ يشغله
الجسم ويملأه على سبيل التوهّم وعند الحكماء امرٌ موجودٌ مجرّدٌ قائمٌ بذاته
لتوارد الممكنات عليه مع بقائه بشخصه ويسمّى بعدًا مفطورًا الانه فطر
عليه البداهة فانّها شاهدة بان الماء انّما حصل فيما بين اطراف الآناء
من الفضاء قيل فكانه جوهرٌ متوسطٌ بين عالمى الجواهر المجردة التى لا تقبل
اشارة حسيّة والاجسام الكثيفة التى تقبلها واللامارات التى ذكروها
للمكان مثل مساوات المكان للمتمكن لان المتمكن يجب ان يكون منطبقا على ا
لمكان مالئاله فيجب ان يكونا متساويين ومثل عمومه اى عموم المكان لكلّ
جسم لانّ كلّ جسم مشار اليه بهنا وهناك والمشار اليه بها هو المكان ليس
الّا ومثل كون الطير فى الهواء المتحرك عليه ساكنا والحجر فى الماء الجارى عليه
ساكنا تدلّ تلك الامارات الثلث على الثانى اى كون المكان بُعدًا فانّه
لو كان سطحا لزم عدم مساواته لرفيما اذا جعلنا الشمعة المدوّرة صفحة رقيقة
فانّ السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدوّرة مع انّ المتمكن فى الحالين
واحد ولزم ايضا ان يحوى الجسم المحيط بالكل جسم آخر يكون سطحه الباطن
مكانا له والالم يكن المكان عامّا لكل جسم وان يكون الطير فى الهواء المتحرك

متحركا وكذا الحجر فى الماء الجارى ضرورة تبدّل السّطوح المحيطة بهما والجواب
منع كون المتمكن فى الحالين واحدا ومنع عموم المكان لانّ المشار اليه بهناك
قد يكون ما به تمايز الاجسام فى الاشارة الحسيّة اعنى الوضع الذى به
يمتاز المشار اليه عن غيره وانّ الحركة عندهم حالة مستمرة للمتحرك من
اوّل المسافة الى آخرها وهذه الحالة غير استبدال المكان هذا ثمّ
التفسير المذكور للمكان هو ما عليه اهل العلم والتحقيق وامّا العامّة
فيطلقون على ما يمنع الشيئ من النزول فيجعلون الارض مكانا للحيوان
دون الهواء المحيط به ودون البعد الموجود او الموهوم واختلفوا فى ان
المكان سواء كان سطحا او بعدا موجودا او موهوما هل يجوز خلوه عن
الشاغل فان قيل ما معنى القول بامكانه عند من يجعله نفيا صرفا
قلنا هو انه يمكن ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما
ما يماسهما قيل نعم يجوز لانا اذا رفعنا صفحة ملساء دفعة عن صفحة اخرى
ملساء مثلها حين ما تماسّ سطحاهما المستويان بحيث لا جسم حائل بينهما
لزم فى اوّل زمان الارتفاع خلو الوسط ضرورة فان الهواء انما ينتقل
اليه من الاطراف ويمرّ بالاجزاء بالتدريج ويصل بالاخرة الى الوسط فعند

فعند كونه على الاطراف يكون الوسط خاليا وهذا الزامى مبنى على ما هو
مسلم عند الخصم لا برهانى فانه عند المتكلمين لا يجب انتقال الهواء اليه من
الاطراف بل قد يخلقه الله تعالى فيه دفعة وانت خبير بانه لا يتم هذا الالزام
عليهم الا ببيان جواز الارتفاع دفعة اى فى آن والحكيم يمنعه فان الارتفاع
حركة وكل حركة تقع فى زمان اذ لا بد ان يكون الحركة على مسافة منقسمة
وقطع بعضها مقدم على قطع كلها فوقوعها انما هو فى زمان وانه منقسم
الغير النهاية ففى زمان ارتفاعهما ينتقل الهواء من طرفيها الى الوسط فلا
يلزم خلوه ولانا اذا رفعنا احد جانبى الزق اللاصق احد جانبيه بالآخر
بحيث لا يكون بينهما هواء المشدود الرأس والمسام جميعا عن الجانب الآخر
خلا جوفه واجيب بجواز ان يبقى فى جانبى الزق قليل هواء يتخلخل عند
الارتفاع وقيل لا يجوز خلوه عن الشاغل والا لزم تساوى زمان الحركة مع
وجود المعاوق وزمان تلك الحركة مع عدمه واللازم ظاهر البطلان بيان
الملازمة انا اذا فرضنا حركة جسم فى فرسخ خلاء ولا محالة تكون فى زمان
ولتكن ساعة وفرضنا حركة اخرى لذلك الجسم مثلها فى القوة فى
فرسخ ملاء ولا محالة تكون فى زمان اكثر لوجود العايق ولتكن ساعتين

وفرضنا حركة اخرى لذلك الجسم مثلها بتلك القوة فى فرسخ ملاء قوامه
نصف قوام الملاء الاول فيكون زمان الحركة فى هذا الملاء الارق ساعة ايضا
ضرورة ان المسافة والمتحرك والقوة المحركة اذا اتحدت يكون تفاوت الزمان
فى القلة والكثرة بحسب تفاوت المعاوق فيهما فيلزم تساوى زمان حركة ذى
المعاوق اعنى الجسم فى الملاء الارق وزمان حركة عديم المعاوق وهو ما
اذا كان فى الخلاء واعترض بانه لا يلزم من كون الزمانين على نسبة المعاوقين
ان يكون زمان قليل المعاوق مساويا لزمان عدمه وانما يلزم لو لم يكن الزمان
الا بازاء المعاوقة واما اذا كانت الحركة بنفسها تستدعى شيئا من الزمان كا
لساعة المفروضة فى الخلاء فلا اذ فى المعاوق القليل يكون ساعة بازاء
نفس الحركة كما فى الخلاء ونصف ساعة بازاء المعاوقة التى هى نصف المعاوقة
الكبيرة التى تقع ساعة بازائها ومن اماراته اى من امارات امتناع الخلاء
انه لو وجد لزم انتفاء امور نشاهدها مثل ارتفاع اللحم فى المحجمة
فانه عند انجذاب الهواء يتبعه اللحم لئلا يلزم الخلاء وارتفاع الماء
فى الانبوبة الخفية المامص اذا انغمس احد طرفيها فى الماء ومص الطرف
الآخر مع اقتضاء طبعه النزول دون الارتفاع فاذ ذلك الا لان سطح

سطح الهواء ملازم لسطح الماء لامتناع الخلاء فاذا ارتفع سطح الهواء بالمص
تبعه سطح الماء وعدم نزول الماء من ثقبة ضيقة فى اسفل الكوز المشدود
الرأس لئلا يبقى حيز الماء خاليا ونزوله عند فتح رأسه لدخول الهواء واجيب
بانه يجوز ان يكون ذلك الاسباب اخر فان غاية هذه الامور لزومها للانتفاء
الخلاء واللازم قد يكون اعم فلا يصح الاستدلال بوجوده على وجود الملزوم
وقد عرفت مما تلوناه ان المعترض مستظهر من الجانبين فلا تكن من الغافلين

فصل فى الكيف قدم مباحثه على سائر المقولات لانه اصح وجودا من
جميعها اذ منه المحسوسات التى هى اظهر الموجودات الا انه قدم الكم عليه لما
انه يعم الماديات والمجردات فان قيل المجردات متصفة بالعلم وهو من
مقولة الكيف فيعم هو ايضا اجيب بان علم المجردات حضورى فليس من
الكيف وهو عرض لا يقبل لذاته قسمة ولا نسبة فخرج الجوهر والكم وسائر الاعراض
النسبية ومن جعل النقطة والوحدة من الاعراض زاد قيد عدم اقتضاء
اللاقسمة احترازا عنهما ولا يخرج من التعريف العلم بالمركب او البسيط
حيث يقتضى القسمة او اللاقسمة نظرا الى المتعلق واعترض بان من
الكيفيات ما يتوقف تعقله على تعقل شئ آخر كالعلم واجيب بانه

ليس توقفا وانما هو استلزام واستعقاب بمعنى ان تصوره يستعقب تصور
متعلق له بخلاف النسبيات فانها لا تتصور الا بعد تصور المنسوب والمنسوب
اليه وذلك لكون النسبة نفس حقيقتها او داخلة فيها بخلاف مثل العلم و
اقسامه بحسب الاستقراء اربعة القسم الاول الكيفيات المحسوسات قدمها
لانها اظهر الاقسام الاربعة ثم انواع الكيفيات المحسوسة خمسة بحسب
الحواس الخمس الظاهرة النوع الاول الملموسات المسماة باوائل المحسوسات
قيل وجه التسمية ان القوة اللامسة تعم جميع الحيوانات ولا يخلو عنها
حيوان بخلاف سائر الحواس الظاهرة والعموم مقدم على الخصوص واصول
الملموسات اربعة الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لثبوتها للبسائط
العنصرية وتحصل المركبات منها بتوسط المزاج المتفرع عن هذه الاربعة
ثم اطلاق الحرارة كما في شرح المقاصد على حرارة النار والحرارة ا
الغريزية والفائضة من الاجرام السماوية والحادثة بالحركة ليس بحسب
اشتراك اللفظ على ما يتوهم لانه مفهوم واحد هو الكيفية المحسوسة
وان كانت الحرارة متخالفة بالحقيقة فافهم واختلاف المفهوم انما
هو في الحار اذ قد يقال الحار لما يحدث الحرارة وان لم يقم به معنى

معنى يسمى بالحرارة كما يقال لما يقوم به هذا المعنى اما بسبب ملاقاة البدن
الحيواني كالاغذية والادوية التي يظهر منها حرارة في بدن الحيوان اولا
بسببها كالاجرام السماويات المنيرة التي تفيض منها الحرارة واما الحرارة
الغريزية التي بها قوام الحيوة للحيوان فقيل نارية خرجت عن مزاجها و
استفادت بالمزج مع ساير العناصر مزاجا معتدلا حصل به التيام تام
بين اجزاء المركب وقيل سماوية لان العناصر اذا امتزجت وانكسرت
سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة وبساطة بها يناسب البساطة
السماوية ففاضت عليه حرارة غريزية بها قوام الحيوة وقيل مخالفة
لهما لاختصاصها بمعاوقة الحرارة الغريبة ومدافعتها حتى ان السموم
الحادة لا يدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة يدفع ضرر
الحرارة الواردة بتحريك الروح الى دفعه ومنها اي من الكيفيات
الملموسة الاعتماد بمعنى المدافعة المحسوسة وثبوته ضروري فان
من حمل حجرا ثقيلا احس منه اعتمادا او ميلا الى جهة السفل ومن وضع
يده على زق منفوخ فيه مسكن تحت الماء احس ميله الى العلو ثم
هو غير الحركة لانه توجد عند السكون كما في مثال الزق فانا نجد فيه

مدافعة صاعدة وفي الحجر المسكن في الهواء مدافعة نازلة واما الاعتماد
بمعنى ما يوجب للجسم تلك المدافعة فليس بمحسوس وقد يجعل انواعه
بحسب الحركات في الجهات الست ستة وحصر الجهات في الست بحسب
العرف اعتبره العوام من حال الانسان في ان له رٲسا وقدما وظهرا
وبطنا ويدين والخواص من حال الجسم في انه له ابعاد ثلثة متقاطعة
على زوايا قوايم ولكل بعد طرفان واما بحسب الحقيقة فالجهات متكثرة
وبالجملة الطبيعي الذى لا يتبدل اصلا منها اى من انواع الاعتماد ما
يكون الى فوق وهو الخفة يعنى الميل الصاعد او الى تحت وهو الثقل
اى الميل الهابط وذلك لان الجهة الطبيعية العلو والسفل المتمايزان
بالطبع فيكون الاعتماد الطبيعي نحو احدهما وهما متضادان لان بينهما
غاية الخلاف والفلاسفة يسمونه اى الاعتماد الميل ويجعلونه
اقساما ثلثة قسريا وطبيعيا واراديا لان مبدئه اما من خارج عن
محل الميل كالسهم المرمى الى فوق فقسرى والا فان كان من شعور و
قصد كاعتماد الانسان على غيره فارادى والا فطبيعي كميل الحجر
المسكن في الهواء الى السفل فميل مثل النبات الى التبرز والتزايد

والتزايد في الاقطار طبيعي اذ هو ليس من مبدء خارج عن محل الميل ولا من
قصد وما يقال من ان الطبيعي لا يكون الا صاعدا او هابطا فانما هو في
البسايط العنصرية والقسم الثاني من الكيفيات المحسوسة المبصرات
قالوا اصول المبصرات اى ما هى مبصرة بالذات الالوان والاضوء
وان كانت رؤية اللون مشروطة برؤية الضوء ومعنى كونهما مبصرين
بالذات ان لكل منهما رؤية على حدة متعلقة به دون الآخر ولهذا
انكشف كل منهما عند الحس انكشافا تاما بخلاف غيرهما من الكيفيات
المختصة بالكميات ومن المقادير والاوضاع وغير ذلك مما لا يعد في
الكيفيات المحسوسة فانها مبصرة بتوسطهما بمعنى ان الرؤية المتعلقة
باللون اولا وبالذات هى بعينها متعلقة بها ثانيا وبالعرض على قياس
قيام الحركة بالسفينة وراكبها ولهذا لم تنكشف انكشافهما ولكل منهما
انواع كالسواد والبياض وكضوء الشمس والسراج وغير ذلك الا
ان لكل نوع من انواع اللون اسما خاصا بخلاف الضوء فانه انما
يتعين نوعه بالاضافة ثم انه زعم البعض ان لا حقيقة للون
اصلا والبياض انما يتخيل من مخالطة الهواء المضئ للاجسام

التّشفافة الصغيرة والسّواد بضدّ ذلك اى عدم نفوذ الهواء والضوء فى
عمق الجسم وباقى الالوان تتخيّل بحسب اختلاف السّبب وتفاوت مخالطة
الهواء وامّا المحققون فعلى انّها من كيفيّات حقيقيّة وتخيّل البياض
من مخالطة الضوء للاجسام الشّفافة اى كون البياض فى بعض الاجسام
امرًا تخيليًّا لاحقيقة له كما فى الثلج وزبد الماء ومسحوق الزّجاج فانه
لابياض حقيقةً فيها وانّما يتخيّل من مخالطة الضوء للاجزاء الصّغار
الشفافة لتلك الاجسام لايمنع هذا التخيّل كونه حقيقة اى كون البياض
امرًا حقيقيا موجودًا تحصل باسباب اخر غير المخالطة فانّها كما هى سبب
لتخيّله لاسبب لحصوله كما فى غير تلك الاجسام ماهو ابيض حقيقة و
الضوء غنىّ عن البيان كسائر المحسوسات وهو ان كان لذات المحلّ بان
لايكون فايضا عليه من مقابلة جسم آخر مضيئٍ فذاتىّ كما للشمس
ويسمّى ضياء والا فعرضىّ كما للقمر ويسمّى نورًا اخذًا من قوله تعالى هو
الّذى جعل الشّمس ضياءً والقمر نورًا والعرضىّ ان كان حصوله من
مقابلة المضيئ لذاته كضوء القمر وضوء وجه الارض المقابل
للشمس فهو ضوء اوّل اولا بان كان من مقابلة المضيئ لغيره فهو

فهو ضوء ثان او ثالث وهلمّ والظلمة عدم ملكة له لاكيفية وجوديّة على
ماذهب اليه بعض ومجعوليّتها كما فى قوله تعالى وجعل الظّلمات والنّور
لاتوجب كونها كيفية موجودة فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم
الخاصّ وانّما المنافى للمجعوليّة العدم الصّرف كيف ولوكان اى لو وجد
الظلم ثابت الفعلين لكان حائلا ومانعًا للجالس فى الغار من ابصار الخارج
من الغار كالعكس اى كما انه مانع للخارج من ابصار ماهو فى الغار لعدم
الفارق لوجود العايق عن الرؤية بينهما فى الصّورتين فتعيّن انّها
عدم الضوء ومع اختلاف حالهما بانتفاء شرط كون الجالس فى الغار مرئيا
فلايرى دون شرط كون الخارج مرئيا فيرى وفى المواقف لوقيل كما
ان شرط الرؤية ضوء محيط بالمرئىّ فقد يكون العايق عن الرؤية ظلمة
موجودة محيطة به لم يكن بعيدا واللّذى من المبتر فرق اى مايتلألأ
ويلمع كما للشمس من التّلألؤ واللمعان يسمّى شعاعا والعرضى
منه كما للمرآت التى حاذت الشمس يسمّى بريقا ونسبة البريق
الى الشعاع كنسبة النّور الى الضياء وقد يتوهّم انّ الضوء اجسام
صغار تنفصل من المضيئ وتتصل بالمستضيئ وانما يتوهم ذلك بناء

على انّ حدوثه اى حدوث الضّوء فى المستضيئ دفعة بخلق الله تعالى
من مقابلة مضيئ عال كالشمس او من مضيئ متحرك كالسّراج المنقول من
موضع الى آخر او من متوسّط بينه اى المضيئ وبين المستضيئ يوهم
هذا لحدوث الدفعىّ حركته انحدارا من الشمس الى الارض واتباعًا
للسّراج فى الانتقال وانعكاسًا من المتوسط الى المستضيئ وكل من
ذلك حركة بالذّات والحركة بالذّات انّما هى للجسم ضرورة ووجه
كونه وهمًا انه لوكان ذلك حركة لكانت بالطبع اذ لا قسر ولا ارادة و
الحركة بالطّبع تمتنع الى جهات مختلفة وعدم رؤية اللّون فى الظّلمة
قيل لكون الضوء شرطا لوجوده فانّ الالوان تضعف بحسب ضعف
الضّوء وكلّما كان الضّوء اقوى كان اللّون اشدّ فكلّ طبقة من
الضوء شرط لطبقة من اللّون فاذا انتفى طبقات الاضواء كلّها
انتفى طبقات الالوان باسرها والحقّ انّه شرط لرؤيته وانكاره
قريب من انكار الضروريّات وامّا المسموعات التى هى القسم الثالث
من الكيفيّات المحسوسة فالاصوات والصّوت عندنا يحدث بمحض
خلق الله تعالى وعند الفلاسفة سببه القريب تموّج الهواء

[illegible]

الهواء المعلول هذا التموج للقرع اى الامساس الشديد او القلع اى
التفريق الشديد فهما سببان بعيدان له ثم انه قد يتوهم انه لا وجود
للصوت فى الخارج عن الصماخ وانما يحدث فى الحس عند وصول الهواء
المتموج الى الصماخ ولهم تردد فى انه اذا وصل الهواء الى الصماخ فا
لمسموع هو الصوت القائم بالهواء الواصل فقط او بالهواء الخارج ايض
ويدل على وجوده خارج الصماخ وعلى تعلق الاحساس به هناك اى
خارج الصماخ وانه ليس المسموع مجرد الصوت القايم بالهواء الواصل امر
احدهما ادراك جهته ولو من الجانب المخالف للاذن السامعة ولولم
يوجد الا فى الحس ولم يكن المسموع الا الصوت القايم بالهواء الواصل
لما ادركنا عند سماعه جهته المخالفة للسامعة واللازم بط لانا اذا
سمعنا صوتا نعرف جهته ولو من الجانب المخالف والامر الثانى هو التميز
بين قريبه وبعيده فلولم يوجد خارج الصماخ ولم يتعلق الاحسا س
به هناك لم يحصل التميز المذكور واللازم بط ويدل على كون ادراكه
بوصول الهواء انه يميل مع الرياح ولا يسمعه من كان هبوب
الرياح من جهته لعدم وصول الهواء الى صماخه وانه يتفرد بسماعه

من يتفرد بذلك كمن وضع طرف انبوبة فى فمه وطرف الآخر فى صماخ انسان
وتكلم فيها سمعه ذلك الانسان دون غيره من الحاضرين وما ذلك الا
لمنع الانبوبة وصول الهواء الى صماخ غيره واذا رجع الصوت بمصادمة جسم
املس فان ذلك الجسم يقاوم الصوت ويصرفه الى الخلف فهو اى فذلك
الصوت الراجع الصدى واذا عرض له اى للصوت كيفية بها يمتاز الصوت
المعروض للكيفية عما اى عن صوت آخر يماثله فى الحدة اى الزيرية و
الثقل اى البمية احتراز عن الحدة والثقل فانهما وان كانتا كيفيتين
عارضتين للصوت فيمتاز بهما ذلك الصوت عما يخالفه فى تلك الكيفية
العارضة الا انه لا يمتاز بالحدة صوت عن آخر يماثله فى الحدة ولا با
لثقل صوت عما يشاركه فيه تميزا فى نفس المسموع بان يختلف باختلافه
ويتحد باتحاده كما فى الحروف احتراز عما ليس كذلك كالغنة والبحوحة
اذ قد يختلف الصوت فيهما والمسموع واحد وقد يتحد والمسموع
مختلف فهو اى فذلك الصوت المعروض لتلك الكيفية الحرف وجمع
على انه مجموع العارض والمعروض وينقسم الى مصوت وهو اما مقصور
هى الحركات الحاصلة من امالة مخرجه الى مخرج احدى المدات فالى

فالى الالف الفتحة والى ياء الكسرة والى واو الضمة او ممدود وهى المدات
وهى الالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ماقبلها
من الحركات المجانسة لها والى صامت وهو ما سوى المصوت وسميا
بالمصوت والصامت لتعذر التكلم او تعسره بدون الحركات والمدات
والصمت السكوت فاطلقا عليهما تجوزا والصامت مع المصوت المقصور
يسمى مقطعا مقصورا او مع المصوت الممدود يسمى مقطعا ممدودا
مثل لَ بالحركات الثلث ولا ولى ولو والمؤلف منها اى من الحروف
مطلقا يسمى باسم الكلام وباسم اللفظ وقد يخص الكلام بما يفيد
فائدة يصح السكوت عليها سواء كانت النسبة فيه انشائية كقم
واخبارية كزيد قائم وقد يخص اللفظ بما يتالف من المقاطع ويلزم
ح ان لا يكون مثل ق امرا لفظا وقد يتوهم ان اللفظ من مقولة
الكم اذ قد يقدر جمعه بجزء منه فان اجزاء الاقاويل مقاطع مقصورة
او ممدودة يقع فيها التركيب والقول ربما يقدر بواحد منها وربما
يحتاج الى ان يقدر باثنين او اكثر كسائر المقادير فان منها ما يقدر
بزراع ومنها ما يحتاج الى ذراعين فاكثر وكل ما هو كذلك فهو كم

وردّ بانّه اى التقدير ليس بالذات بل بالعرض لانه من جهة الكثرة التى فيه
كما انّ الجسم يقدر بالذراع لما فيه من الكمّ المتّصل وانما يكون كما لو كان
التقدير ضدّ بالذات **النوع الرابع** من الكيفيّات المحسوسة المذوقات
ولاختصار الكلام فيها اخّرها عن المبصرات والمسموعات مع انّ الاولى
جعلها رديفة الملموسات لانّ ادراك القوة الذائقة مشروط باللمس
واصول المذوقات اى بسايطها الطّعوم التّسعة لانّ الطعم لابدّ له
من فاعل هو الحرارة والبرودة او الكيفيّة المتوسطة بينهما ومن قابل
هو الكثيف او اللطيف او المتوسّط بينهما والحاصل من ضرب الثلثة فى
الثلثة ذلك **والخامس المشمومات** وهى الرّوايح وانواعها غير مضبوطة و
مراتبها فى الشدة والضّعف غير منحصرة **والقسم الثانى** من مطلق الكيف
الكيفيات النّفسانية المختصة بذوات الانفس الحيوانيّة ومعنى الاختصاص
بها انّ تلك الكيفيات توجد فى الحيوان دون النّبات والجماد فلا يرد انّ
بعض هذه كالعلم والقدرة والارادة ثابت للواجب فلا تكون مختصّة با
لحيوان على انّ القائل بثبوتها له تعالى لا يقول باندراجها تحت الكيف ولا
فى سائر الاعراض ولا الجواهر ايضا وتسمّى مع الرّسوخ ملكة وبدونه حالا

حالا والاختلاف بينهما بالعارض فانّ الحال تصير ملكة بالتدريج ومنها
او من التبعيضيّة اشارة الى عدم الانحصار فى الانواع المذكورة و
ان تخصيص الذكر بها فلكثرة مباحثها الحيوة قدمها على سائر الانواع
لكونها اصلا ومستتبعة اياها وهى قوّة هى مبدء لقوة الحسّ والحركة الارادية
ويدلّ على انّها غير قوّة الحسّ والحركة وجودها فى العضو المفلوج اذ هى
الحافظة فى الحيوان للاجزاء العنصريّة المتداعية الى الانفكاك عن
التعفن وليس فيه قوة الحسّ والحركة وعلى انّها غير قوة التغذية وجودها
فى العضو الذابل من غير اغتذاء وثمد والمراد من القوّة هنا ما يصدر عنه
الاثر بالفعل بمعنى انّا نريد ان القوة التى يصدر عنها الحسّ والحركة
والتغذية بالفعل غير باقية فلا تكون هى هى ولا تشترط الحيوة باعتدال
المزاج ولا بوجود البنية وهى عند الحكماء جسم مؤلف من العناصر
الاربعة له صورة نوعية وعند المعتزلة مبلغ من الجواهر الفردة ا
لتى يقوم بها تاليف خاصّ ولا يقوم الحيوة باقل منها ولا بوجود الروح
الحيوانىّ قالوا هو جسم لطيف حامل قوة الحيوة الى اعضاء البدن
يتولد من بخارية الاخلاط ينبث من التجويف الايسر من القلب

ويسرى الى البدن من عروق نابتة من القلب تسمى بالشراين وذلك
للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى فى البسايط بل فى الجزء الذى
لا يتجزى وان كانت قد تنقضى بفقدها اى المزاج والروح والبنية ولذا
قالوا بالاشتراط والموت عبارة عن زوالها عما اتصف بها فهو عدم
ملكة لها وقيل كيفية وجودية تضادها لقوله تعالى خلق الموت
والحيوة والخلق لكونه بمعنى الايجاد لا يتصور الا فيما له وجود ورد
بانه هنا بمعنى التقدير وهو يتعلق بالموجود والمعدوم ايضا فلو سلم
فالمراد بخلق الموت احداث اسبابه على حذف المضاف ومثل ذلك كثير
فى الكلام وقد يطلق الموت على عدمها كما فى الجماد فالتقابل بينهما ح
تقابل الايجاب والسلب **ومنها الادراك** وهو تميز وحضور وظهور
للشئ عند العقل اعترض عليه بان الادراك صفة المدرك والتميز
ونحوه وصف المدرك واجاب عنه المصنف بان الحضور عند المدرك
صفته ثم لا خفاء انه بهذا التفسير اضافة لا كيف الا ان يحمل على
المسامحة ويكون الادراك هو الصورة الحاضرة والمتميزة عنده من
حيث هى كذلك لكنه ح يكون من الامور الاعتبارية فلا يكون

يكون من الموجودات فضلا عن كونه من اقسام الكيف الا على القول با
لشبح فافهم اما بحقيقة المتحققة فى الخارج ويقال له العلم الحضورى
لان المدرك حاضر بنفسه لا بصورته عند المدرك كما فى العلم با
لنفس وصفاتها فان النفس مدركة لها ولصفاتها بلا واسطة صورة
مغايرة لصورتها الخارجية واعترض بان الحضور يقتضى شيئين
ضرورة فيمتنع علم الشئ بنفسه واجيب بان النفس من حيث انها
شاهدة غيرها من حيث انها مشهورة وهذا القدر كاف او بصورته
المنتزعة منه المساوية له المرتسمة فى العقل او آلته كما فى الماديات
او بصورته الحاصلة فى العقل ابتداء من غير افتقار الى الانتزاع
كما فى المجردات والمعدومات وهى اى الصورة مع كونها مغايرة
للهوية الخارجية التى بها الاتصاف فان الهوية فاعلة للصفات
الخارجية وعليها تترتب الآثار بخلاف الصورة ومعنى مساواتها
لها انها بحيث اذا وجدت فى الخارج كانت اياها ليست حصولها
فى الذهن كحصول العرض فى المحل فلا يوجب حصولها فيه مع
مساواتها للخارجية اتصاف المدرك بالمدرك لان لزوم الاتصا

انما هو فى حصول العرض لمحله وحصول الصورة فى الذهن ليس كذلك
بل هو عبارة عن حضورها وظهورها عنده فالكريم يتصور البخل ولا
يتصف به ويتصف بالكرم ولا يتصوره فان قيل اذا لم يكن حصولها فيه حصولا
انضمامياً واتصاف الذهن بالعلم ضرورى فكيف يكون العلم عبارة عنها
قلنا الصورة قد تؤخذ من حيث الحصول فى النفس فتكون عرضا قائما
بها حاصلا لها حصولا متأصلا انضماميا فيكون موجودا عينيا كسائر صفاتها
و فيه مامر وقد تؤخذ من حيث ذاتها مع قطع النظر عن الحصول فتكون
صورة للموجود العينى الذى ربما يكون من الجواهر فلا يتصف بها
النفس ومن انكر الوجود العقلى جعل الادراك مجرد اضافة بين
العالم والمعلوم بها يكون العالم عالما والمعلوم معلوما وعليه فالتعريف
المذكور على ظاهره وهذه الاضافة لا بد منها فى كون شئ عالما با
لآخر ولم يثبت غيرها بما يعول عليه فلذلك اقتصر عليها جمهور
المتكلمين او جعله صفة ذات اضافة والاعتراض فى علم الشئ بنفسه
بان التعلق لا يتصور الا بين شيئين مدفوع بان التغاير الاعتبارى
كاف كما مر فاشكل عليه العلم بالمعدومات فانه لا تحقق لها فى الخارج

فى الخارج فاذا لم يتحقق فى الذهن ايضا لم تتصور الاضافة بينها وبين
العالم بها فلزم القول بالصّورة فى العلم بالمعدوم حتّى لا يرد ذلك
بل فى الكلّ فانّه اذا علم انه غير الاضافة فى فرد علم انه كذلك مطلقا
لما انه اى الادراك فى الكل معنى واحد وحدة نوعيّة فلا يجوز اختلاف
افراده لكن الاشكال مندفع بانّ الاضافة انّما تتوقف على الامتياز
الذى لا يتوقف على وجود المتمايزين كما اشرنا اليه فى باب الامور ا
لعامة ولمّا كان الاشكال بالمعدوم وارداً على القول بالصّورة ايضا
لانّ الصّورة انما تكون لذى الصّورة اشار الى دفعه بقوله ومعناها
اى الصّورة للمعدوم انّ للمعدوم وجوداً غير متاصّل بحيث لو امكن
تحققه فى الخارج وتحقق ذلك المعدوم لكان اياه وهى اى الوجود
الغير المتاصّل له والتأنيث باعتبار الصّورة من حيث قيامها بالذّهن
وحصولها فيه علم ويتصف به الذهن ومن حيث ذاتها وماهيتها
العقلية مع قطع النظر عن قيامها بالذهن معلوم وذو صورة بخلاف
الموجود فانّ العلم ما فى الذهن والمعلوم ما فى الخارج وقيل العلم
والمعلوم فى الكلّ الصّورة الذهنية فباعتبار قيامها بالعاقلة

علم وباعتبارها فى نفسها معلوم وانواع الادراك اربعة احدها احساس
وهو ادراك للشئ الموجود فى الخارج الحاضر عند المدرك على هيئة
مخصوصة من الاين والوضع وغير ذلك وثانيها تخيل وهو ادراكه
مع الهيئة المذكورة لكن بلا شرط حضوره وثالثها توهم وهو ادراك
لمعان غير محسوسة مخصوصة بالشئ الجزئى الموجود فى المادّة و
رابعها تعقل وهو ادراك الشئ من حيث هو هو فالاحساس
مشروط بثلاث اشياء حضور المادّة واكتناف الهيئة وكون المدرك
جزئيا والتخيّل مجرّد عن الشرط الاوّل والتوهم عن الاولين وا
لتعقل عن الجميع بمعنى ان يكون الصّورة مجرّدة عن العوارض المادية
الخارجية وان لم يكن لها بدّ عن الاكتناف بالعوارض الذهنيّة وقد
يقال العلم لمطلق الادراك الشامل للاربعة كما ذهب اليه الشيخ ا
لاشعرىّ حيث قال الاحساس بالشئ علم به والابصار علم بالمبصرات
وهكذا لكن اطلاقه على الاحساس مخالف للعرف واللغة وقد يقال
للثلثة الاخيرة اى التخيل والتوهّم والتعقّل كما عليه الجمهور و
قد يقال للاخير اى التعقل خاصة وللتّصديق مطلقا فيعمّ اليقين

اليقين وغيره وللتصديق الجازم المطابق للواقع الثابت الغير الزايل بتشكيك
المشكك فيسمّى الخالى عن الجزم ظنّا وعن المطابقة جهلا مركبا وعن
الثبات اعتقادا وقد يراد بالظنّ ماليس بيقين فيعمّ الظنّ الصّرف
والجهل المركب واعتقاد المقلّد وبالجملة ينحصر التّصديق فى العلم
والجهل المركّب والاعتقاد والظنّ لان غير الجازم لابد ان يكون
راجحا لانه اقل مراتب الحكم اعنى اذعان الوقوع واللاوقوع واما
ماذكره جمع من ان غير الجازم وان كان راجحا فظن اومساويا فشك
اومرجوحا فوهم فلم يرض به المصنف لان الشك عنده عبارة عن
التردّد والوهم ملاحظة الطرف المرجوح فكلاهما تصور بلا حكم فان
قيل المراد بالشك الحكم بتساوى الطرفين عند التعقل قلنا هذا تصديق
يكون احد الاقسام الاربعة بمنزلة قولك انا شاك فى هذا والذهول
عن الصّورة الادراكية ان انتهى الى زوالها فنسيان والّا فسهو و
قد لايفرق بين السّهو والنسيان والجهل قسمان بسيط ومركّب البسيط
عدم العلم عمّا من شانه ان يكون عالما فهو عدم ملكة للعلم
والمركّب مضادّ له لانهما معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما

فى محلّ واحد وقيل مماثل له وامتناع اجتماعهما انّما هو للمماثلة لاللتضادّ اذلا
اختلاف بينهما الّا بعارض هو الطباق فانّ العلم مطابق لمتعلّقه والجهل
غير مطابق له والطّباق واللّاطباق نسبتان والنّسبة خارجة عن
المنسبين عارضة لكونها متأخّرة عن طرفيها والجواب انّ الطّباق
واللّاطباق اخصّ صفاتهما فيلزم من الاختلاف فيهما الاختلاف فى
الذّات ثمّ العلم امّا قديم لايسبقه العدم وهو علم الله تع اوحادث
يسبقه وهو علم المخلوق والعلم الحادث قد يكون بالقوة المحضة وهو
الاستعداد للعلم بالفعل وحصول الاستعداد للعلم الضرورى يكون بالحواس
كما يستفاد من حسّ اللّمس انّ هذه النار حادّة فتستعدّ النفس
للعلم بانّ كلّ نار حادّة وللعلم النظرىّ يكون بحصول الضروريات
وقد يكون بالفعل امّا اجمالا بان يلاحظ امرا بسيطا هو مبدء للتفاصيل
اى تفاصيل الاجزاء كمن علم مسئلةً فيُسئل عنها فانه يحضر الجواب
اعنى المسئلة فى ذهنه دفعة من غير تفصيل او تفصيلا بان ينظر الى
اجزاء المعلوم ويلاحظ التفاصيل واحدًا بعد واحدٍ وشبه ذلك
بمن يرى نعمًا كثيرة تارة دفعة فانه يرى فى هذه الحالة جميعها

جميعها ضرورة وتارة بان يحدّق البصر نحو واحد واحد ويميّزه ويفصّل
الاجزاء بعضها عن بعض فالرؤية الاولى اجمالية والثانية تفصيلية والفرق
بينهما معلوم بالوجدان نفس حال البصيرة بالنسبة الى مدركاتها على
حال البصر بالنسبة الى مدركاته فى ثبوت الحالتين فيهما ايض ويجوز بالاتفاق
انقلاب العلم النظرى ضروريّا فعندنا بان يخلق الله تعالى فى العبد علما
ضروريا متعلقا بما يتعلق به علمه النظرى والمعتزلة اعتمدوا فى الجواز
على تجانس العلوم ومنعوا الوقوع فيما يكون مكلفا به كالعلم بالله وصفاته
لئلا يلزم التكليف بغير المقدور وانه قبيح يمتنع وقوعه من الله تع والجواز
بالنظر الى كونه علما وانّما امتنع وقوعه لعارض التكليف به وفى عكسه
اى انقلاب الضرورىّ نظريّا خلاف جوّزه البعض لتجانس العلوم
فيصحّ على كلّ مايصحّ على الاخر وردّ عليه بجواز ان يكون التنوّع او
التشخّص مانعا عن ذلك ومنعه آخرون لانه يفضى الى جواز الخلو
عن الضرورىّ المؤدّى الى جواز خلو العاقل الناظر فى العلوم عن
العلم باستحالة اجتماع الضدّين وانّ الكلّ اعظم من الجزء وغير ذلك
من الضروريات التى تلزم العاقل واندمج بالوجدان وفيه ان الخلو

الجواز الخلو

عن الضروری انما یمتنع مادام ضروریا وبعد الانقلاب لا یبقی هذا الوصف
وهنا قول آخر انه لا یجوز فی ضروری هو شرط لکمال العقل لان کمال شرط
للنظر والنظر شرط للنظری لتوقفه علیه کما اختلف فی تعدد العلم الحادث
بتعدد المعلوم وبیّن الامام الرازی هذا الاختلاف علی الخلاف فی تفسیر العلم
انه اضافة فیکون التعلق بهذا غیره بذاك او صفة ذات اضافة فیجوز للواحد
تعلقات بامور متعددة وکثرة التعلقات الخارجة عن الصفة لا تجعلها
متعددة متکثرة والادلة السمعیة دلت علی ان محله ای العلم الحادث
القلب بدلیل السمع وان لم یتعین هو لذلك عقلا بل یجوز ان یخلقه الله
تعالی فی ای جوهر شاء الا ان کلاما فی القلب والظاهر من کلام کثیر من
المحققین ان لیس المراد بالقلب العضو المخصوص الموجود لکل حیوان بل
الروح الذی به امتاز الانسان ولا کلام فی توسط الالات ای المشاعر
الظاهرة والباطنة فی العلم بالجزئیات وسیجیئ انشاء الله تعالی فی باب
الجواهر تفصیله ومناط التکلیف الشرعی القوة الحاصلة عند العلم الحاصل
بسبب احساس الجزئیات والتنبه للمشارکات والمباینات ببعض المعلومات
الکلیة الضروریة فان النفس اذا احست بجزئیات کثیرة وارتسمت

وارتسمت صورها فی آلاتها ولاحظت نسبة بعضها الی بعض استعدت لان
یفیض علیها من المبدء الفیاض صور کلیة واحکام تصدیقیة فیما بینها
فهذه علوم ضروریة بحیث یتمکن بها من اکتساب النظریات بان یرتب
الضروریات فیکتسب النظریات منها وهی القوة الممیزة بین الامور الحسنة
والقبیحة حتی لا یتوجه التکلیف علی فاقدیها من المجانین والصبیان
والبهایم **ومنها** ای من الکیفیات النفسانیة الارادة وهی کسایر الوجدانیات
فی انه یبحل معرفتها ومعناها واضح عند العقل غیر ملتبس بغیرها ویعسر
تعریفها بکنه الحقیقة ولهذا اختلف فی تفسیرها وتفارق الشهوة التی
هی توقان النفس نحو الامور المستلذة فی الوجود فان الانسان قد یرید شرب
دواء کریه ولا یشتهیه بل ینفر عنه وقد یشتهی الطعام اللذیذ ولا یریده
اذا علم ان فیه هلاکه ولشدة تعلقها ای الارادة بالقوة الادراکیة کتعلق
الشهوة بالطبیعة فهذا ایضا یدل علی تغایرهما قیل فی تفسیر الارادة هی اعتقاد
النفع والقائل کثیر من المعتزلة لان نسبة القدرة الی طرفی الفعل علی السواء
فاذا حصل اعتقاد النفع فی احد طرفیه یرجح علی الآخر عند القادر و
اثر فیه قدرته او میل یعقب ذلك الاعتقاد والیه ذهب بعضهم لان

القادر كثيرًا ما يعتقد النفع ولا يريد ما لم يحدث هذا الميل او العلم بما
هو عند العالم كمال وخير كما هو مذهب الفلاسفة فانهم لما ذهبوا الى انه
تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار وعلموا ان في نفي الارادة عنه تعالى
شناعة والحاقا لافعاله بالجمادات حاولوا اثبات كونه موجبًا فزعموا ان الارادة
عبارة عما ذكر واعترض عليهم بان الارادة لو كانت نوعا من العلم لاختصت
بذوي العلم وليست كذلك لان الحركات الارادية ماخوذة في تعريف
مطلق الحيوان والتفسير لها بصفة بها يرجح الفاعل احد مقدوريه من
الفعل وتركه كما ذهب اليه اصحابنا لانها غير مشروطة باعتقاد النفع او
ميل يعقبه فان الهارب اذا عن له طريقان متساويان في النجاة يختار
احدهما بارادته ولا يتوقف على ترجيح احدهما لنفع يعتقد فيه او ميل يعقبه
لا يكشف هذا التفسير ايضا عن حقيقتها لانا لا نم وجود صفة كذلك لانه
ان تساوت نسبتها الى الطرفين احتيج في التعلق باحدهما الى مخصص لامتناع
الترجيح بلا مرجح وينقل الكلام اليه فيلزم الدور والتسلسل او لا فيلزم الايجاب
قلنا هي نسبتها الى الطرفين سواء لكنها لكونها تابعة للادراك يرجح
بها الفاعل ايا شاء وزعم الاشعري ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده

ضده اذ لو كانت مثلها او ضدها لما جاز اجتماعهما ولو كانت مخالفة لها
لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الاخر كالسواد المخالف للحلاوة تجتمع مع ضدها
الذي هو الحموضة فلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة الضد لان
ضد كراهة الضد نفس ارادة الضد واجيب بانا لا نم لزوم جواز اجتماع كل
من المتخالفين مع ضد الآخر لجواز ان يكونا متلازمين ويمتنع اجتماع الملزوم
مع ضد اللازم ثم لا يخفى انه ربما يراد شيء ولا يخطر بالبال ضده فضلا عن
ان يكره **ومنها** القدرة وهي صفة تؤثر وفق الارادة فخرج ما لا يؤثر
كالعلم اذ لا تأثير له وان توقف تاثير القدرة عليه وما يؤثر لا على
وفق الارادة كالقوى النباتية والعنصرية او هي مبدء لافعال مختلفة
كما قيل فان قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عندنا فلا تدخل في شيء من
التعريفين قلنا ليس المراد التاثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة
من شأنها التاثير والايجاد والقدرة الحادثة كذلك ولكن لم تؤثر لوقوع
متعلقها بقدرة الله تعالى والقوة اعم من القدرة بكلا المعنيين
اذ هي صفة هي مبدء للتغير في آخر من حيث هو آخر قيد الحيثية
للاشعار بانه يكفي التغاير الاعتباري قال بعض الافاضل لفظ القوة

معناه المتعارف عند الجمهور هو ان يتمكن الحى من الافعال الشاقة ثم نقل منه
الى سببه المسمى قدرة وهى صفة بها يتمكن الحى من الفعل وتركه بالارادة
والى لازمه ايض وهو كونه بحيث لا ينفعل سريعا ثم عمم فاستعمل فى كون الشئ
مطلقا حيوانا كان او غيره بهذه الحيثية ثم من القدرة الى لازمها بالنسبة
الى الفعل المقدور وهو امكان حصوله مع عدمه وهذا المعنى مقابل
للفعل بمعنى الحصول وهو المتعارف بين المنطقيين ونقل ايض من القدرة
الى ما هو كالجنس لها من الصفة المؤثرة المشتركة بينها وبين الايجاب
والقوة بهذا المعنى هو مبدء التغيير اما مع القصد او بدونه وكل منهما
اما مختلفة الآثار والافعال اولا فالاولى وهى الصفة المؤثرة مع ا
لقصد والشعور واختلاف الآثار القوة الحيوانية التى يقال لها
القدرة على التفسيرين والثانية وهى القوة المؤثرة مع القصد وا
لشعور لكن على نهج واحد هى القوة الفلكية المسمات بالقدرة على
التفسير الاول والثالثة وهى مبدء الآثار المختلفة لا على سبيل القصد
والشعور القوة النباتية المسمات بالقدرة على التفسير الثانى وا
لرابعة التى هى مبدء الآثار على نهج واحد بدون القصد والشعور

والشعور هى القوة العنصرية التى ليست قدرة على الشئ من التفسيرين ثم
القدرة الحادثة انما توجد مع الفعل لا قبله اذ لو كانت قبله لانعدمت
لامتناع بقاء الاعراض فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول
بدون العلة وهو محال ولا يرد النقض بالقدرة القديمة لانها ليست
من قبيل الاعراض ورد بعد تسليم امتناع بقاء الاعراض بانها يجوز ان
تستمر بتجدد الامثال الى حال الفعل كالعلم وغيره مما هو قبل الفعل وفيه
ان وجود المقدور ح ان كان بالقدرة الزايلة يعود المحذور او الحاصلة
فهو المط قالوا اى المعتزلة لو لم يكن القدرة الا مع الفعل لم تتعلق
الا حال وجود الفعل ولو لم تتعلق الا حال وجوده ومعنى تعلق القدرة
به ايجاده لزم ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل ولزم ايض امتناع
التكليف لان التكليف به انما يكون قبل حصوله ضرورة انه لا طلب
حصول الحاصل واذا كان الفعل قبل الوقوع غير مقدور كان جميع
التكاليف الواقعة تكليفا بما لا يطاق وهو باطل بالاتفاق ورد الاول
بانه مبنى على تاثير القدرة الحادثة وهو ممنوع ولئن سلم فبما سبق
ذكره فى الباب الثانى من ان ايجاد الموجود بالوجود الذى هو اثر ذلك

الايجاد غير مستحيل وانما الممتنع ايجاد الموجود بوجود سابق والثانى بانه
يكفى فى التكليف عند من يقول بكون القدرة مع الفعل كون الفعل مما
يتعلق به القدرة فى الجملة ولا يلزم ان يكون مقدورا حال التكليف كالايمان
الكافر بخلاف خلق الجسم ونحوه مما لا يتعلق به قدرة العبد اصلا فعلى
الاول اى القول بوجود القدرة مع الفعل لا قبله الممنوع الذى منع
من فعل يصح صدوره عنه فى الجملة لا يكون قادرا اذ لا فعل ح فلا قدرة
عليه كالزمن الذى هو عاجز عن الفعل وعلى القول الثانى الممنوع ليس
كالزمن بل هو قادر والمنع لا ينافى القدرة وانما ينافى المقدور وذلك
للفرق الظ بين الصحيح الممنوع من الفعل والزمن الذى اصابته آفة القدرة
قلنا لا فرق الا بجريان عادة الله بخلق القدرة فى الممنوع المقيد حال
ارتفاع القيد لان ارتفاعه معتاد وعدمه فى الزمن فان ارتفاع زمانته
غير معتاد وكذا على الاول القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين لانها مع
الفعل ولا شك ان ما نجده عند صدور احد المقدورين مغاير لما
نجده عند صدور الآخر والحق ان القدرة بمعنى القوة التى
هى مبدء الافعال المختلفة وهى التى بحيث اذا انضمت اليها ارادة احد

احد الضدين حصل ذلك الضد تاثيرا عند المعتزلة او تسببا عاديا عند
الاشاعرة توجد مع الفعل وقبله وبعده وبمعنى القوة التى تكون مع جميع
شرايط التاثير او التسبب العادى لاتكون الا معه ويمتنع تعلقها بضدين
فان الشرايط لهذا غير ها لذلك وكان ذلك مبنى على منع امتناع بقاء الاعراض
والعجز المقابل للقدرة قيل هو وجودى ضد القدرة للقطع بان
فى الزمن معنى لا يوجد فى الممنوع من الفعل مع اشتراكهما فى عدم التمكن
من الفعل فان كل عاقل يجد من نفسه تفرقة بين كونه زمنا وكونه ممنوعا
من القيام مع سلامته وما هو الا ان فى الزمن صفة وجودية هى العجز وليست
فى الممنوع فلا يتعلق الا بالموجود لان تعلق الموجود بالمعدوم خيال
محض فالزمن عاجز عن القعود لا عن القيام المعدوم ورد بانه بعد
تسليم كونه وجوديا مكابرة فلا امتناع فى تعلقه بالمعدوم كالعلم والارادة
ولهذا اطبق العقلاء على ان عجز المتحدين انما هو عن الاتيان بالمثل
المعدوم وقيل هو عدم ملكة للقدرة للقطع بان عجز المتحدين بمعارضة
القرآن انما هو عن الاتيان بالمثل المعدوم لا عن السكوت وعدم الاتيان
بالمثل لان العقل يحكم بان المعارضة انما هى بالامثال لا باعدامها

وحديث التفرقة بين الزمن والممنوع معكوس بان فى الممنوع صفة وجودية
هى القدرة دون الزمن وجعله اى لفظ العجز مشتركا بين المعنيين حتى
يكون الزمن عاجزا عن القعود بالمعنى الاول دون الثانى وعن القيام
بالمعنى الثانى دون الاول خلاف اللغة لم يجئ نقله مشتركا فالكلام
فى المتعارف الشايع الاستعمال والقدرة تضاد الخُلُق وهو ملكة يصدر
عن النفس بسببها افعال بسهولة من غير تقدم فكر وروية فغير
الراسخ من صفات النفس لا يكون خُلُقا كغضب الحليم وكذا الراسخ الذى
هو مبدء افعال الجوارح بسهولة ولما كانت القدرة تصدر عنها ا
لفعل لا بسهولة واستغناء عن روية وكانت نسبتها الى الفعل وا
لترك على السواء حكم بانها تضاد الخُلُق لما ان افعاله كما مر صادرة
بسهولة بلا تقدم فكر وروية ولا يكون صالحا لان يقع به الطرفان
فمعنى تضادهما تضاد احكامهما وهل هى تضاد النوم فيه تردد للاختلاف
فى جواز بعض الافعال من النائم وامتناع البعض واختلفوا فيما
يصدر عنه فذهب المعتزلة وبعض اصحابنا الى انه مقدور له
والنوم لا يضاد القدرة وقال الاستاد ابو اسحق بالتضاد وتوقف

وتوقف القاضى ابو بكر وكثير من اصحابنا ومنها اى من الكيفيات
النفسانية اللذة والالم وتصورهما بديهى كسائر الوجدانيات وقد يفهم
من تفسيرهما قصد الى تعيين المسمى بادراك الملائم والمنافر من حيث هما
كذلك اى ملائم ومنافر لان الشئ قد يكون ملائما من وجه دون
وجه واللذة ادراكه من حيث انه ملايم والالم ادراكه من حيث انه منافى
انهما نوعان من الادراك اعتبر فيهما الاضافة الى الملائم والمنافر
على احتمال ان يراد من الادراك الاصابة والوجدان والوصول الى
ذات المدرك لا الى مجرد صورته لان تخيل اللذيذ غير اللذة واللذة
لا تتم بحصول ما يساوى اللذيذ بل بحصول ذاته وبعضهم على ان اللذة
خروج عن الحالة الغير الطبيعية وهو معنى الخلاص عن الالم كا
لاكل فانه دفع لالم الجوع وابطله ابن سينا بانه قد يحصل اللذة
من غير سابقة الم وحالة غير طبيعية كما فى مصادفة مال ومطالعة
جمال من غير طلب وكل من اللذة والالم اما حسى كتكيف
العضو الذائق بالحلاوة والمرارة او عقلى كان يتمثل فى العقل
ما يتعقل تمثلا مطابقا خاليا عن شوائب الظنون والاوهام

ولاشك ان هذا الكمال خير للجوهر العاقل وانه يدركه ويدرك
حصوله له فاذن يتلذذ بادراك هذا الكمال وهذا هو اللذة العقلية
والالم العقلى هوان يحصل له ضد هذا الكمال ويدرك حصوله من
حيث هو ضد وهو اى العقلى منهما اقوى لان العقل يصل الى كنه
المعقول والحس لايدرك الا ما يتعلق بظواهر الاجسام فيكون ا
لادراك العقلى اقوى واتم فكذا اللذة والالم التابعان له فان
قيل الحسى من اللذة والالم ينبغى ان يعد من الكيفيات المحسوسات
دون النفسانية قلنا المدرك بالحس هو الكيفية التى يتلذذ بها
او يتالم كالحلاوة والمرارة مثلا واما نفس اللذة والالم التى هى
من جنس الادراك والنيل فلا سبيل للحواس الظاهرة الى ادراكها هذا
والظم انهما ليسا من جنس الادراك والنيل وان كانا مشروطين
بهما لكنهما كيفيتان عارضتان للنفس ولو فى الحسى والحسى من الالم
سيما اللمسى يسمى وجعا فان لفظ الوجع مختص بالحسى بالعرف
بل قال المص الظم اختصاصه باللمس على ماصرح به البعض وان
كان ظهر كلام ائمة اللغة انه مرادف للالم ومنها الصحة

الصحة والمرض فالصحة ملكة او حالة ليست كلمة او للترديد المنافى
للتحديد بل للتنبيه على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء
كانت راسخة او غير راسخة ولا يختص بالراسخة كما زعم البعض
الا انه قدمها للاتفاق على كونها صحة دون غير الراسخة فقيل
انها صحة ايض وقيل واسطة وقوله يصدر عنها الافعال يشعر بان
المبدء هو تلك الكيفية وقوله من الموضوع لها يشعر بانه الموضوع
المراد به البدن او العضو والجواب عنه بوجهين احدهما ان
الصحة مبدء فاعل والموضوع قابل والمعنى يصدر عنها الافعال
الكائنة من الموضوع الحاصلة فيه وثانيهما ان الموضوع فاعل
والصحة واسطة والمعنى يصدر لاجلها وبواسطتها وقوله سليمة
حال من الافعال والسلامة فى الافعال محسوسة وفى البدن غير
محسوسة فعرف الثانية بالاولى لكونها اجلى فلا دور والمرض
ملكة او حالة مضادة لها اى للصحة فهو كيفية يصدر عنها الافعال
غير سليمة فيكون وجوديا وقيل عدم ملكة لها فح لايكون من
الكيفيات وقد يوفق بين القولين بانه عند المرض تزول كيفية

الصّحة وتحدث كيفيّة اخرى فان جُعل المرض عبارةً عن عدم الاوّل فبينهما تقابل العدم والملكة وان جُعِلَ عبارةً عن نفس الكيفيّة الثانية فتقابل التّضادّ وكانه مبنىّ على انّ لفظ المرض مشترك بينهما او حقيقة فى احدهما مجاز فى الآخر وقد يتسامح فيهما بجعلهما من المحسوسات لكون الافعال الصّادرة عنهما من المحسوسات ثمّ اذا اعتبر فيهما سلامة جميع الافعال وآفة الجميع كانت بينهما واسطة ليست صحّة ولا مرضاً كما للاطفال والنّاقه والّا يعتبر فيهما ذلك فلا واسطة هذا **الثالث** من اقسام الكيف الكيفيّات المختصّة بالكميّات وهى التى ليس عروضها بالذات الّا للكمّ متّصلا كان كالاستقامة والانحناء العارضين للخط وكالتقعير والتثليث العارضين للسّطح او منفصلا كالزوجيّة والفردية العارضتين للعدد ثمّ انّها تكون مفردة كما مرّ ومركّبة كالخلقة اعنى مجموع الشكل واللّون الذى بحسبه اى بحسب المجموع يوصف الشيئ بالحسن والقبح كانّ مبنى عدّ ذلك المجموع من الكيفيّات المختصّة بالكميّات على ما قيل من انّ اللّون من خواصّ السّطح ومعنى كون الجسم ملوّنا ان سطحه ملوّن ولا تنافى بين كونها كيفيّةً محسوسةً وكونها مختصّةً بالكمّ فان

كما ان الشكل مع البياض او مع السواد او البياض مع الحمرة وكذا سائر الالوان

قيل لو اعتبر التركيب لكان هناك اقسام لا تتناهى مع انّهم لم يعتدّوا بها ولم يعدّوها انواعا قلنا لما وجدوا الاجتماع اللّون والشّكل خصوصيّة بها اتّصاف الجسم بالحسن والقبح عدّوه نوعا على حدة وفى شرح المقاصد انّ كلامهم متردّد فى ان الخلقة مجموع الشكل واللون او كيفيّة حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلها نوعا على حدة وكالزّاوية وهى هيئة احاطة الخطّين بالسّطح العارضة تلك الهيئة عند الملتقى اى ملتقى الخطّين من غير ان يتّحدا خطا واحدًا فانه ان اتّصل خطان على نقطة فى سطح من غير ان يتحدا كذلك عرض لذلك السّطح عند ملتقاهما هيئة انحدابيّة فيما بين الخطّين المتّصلين هى الزّاوية وما قيل انها سطح احاط به خطّان يلتقيان عند نقطة من غير ان يتحدا كذلك والمراد انّها ما يلى تلك النقطة من السّطح فيظنّ من هذا انها من الكميّات وليس كذلك اذ الزّاوية قد تنعدم بالزّيادة بخلاف الكمّ ففيه تسامح مبنى على انهم يريدون بالزّاوية ذا الزّاوية كما يريدون بالشكل المشكّل فيقولون مثلا المثلث شكل يحيط به ثلثة اضلاع **الرابع** من الاقسام الكيفيّات الاستعداديّة التى هى من جنس الاستعداد

كما قال وهى استعداد شديد على ان ينفعل اى تهيّئ لقبول اثر ما بسهولته وسرعة ويسمّى ضُعفا ولا قوّة كالممراضيّة واللّين او على ان لا ينفعل ويقاوم اى تهيّئ للمقاومة وبطوء الانفعال ويسمّى قوّة ولا ضعفا كالمصحاحيّة والصّلابة وهى الكيفيّة التى بها صار الجسم بحيث لا يقبل المرض **فصل** فى الاين اثبت الحكماء المقولات النسبيّة وانكرها المتكلمون الّا الاين ولذا قدّمه على سائرها او لكثرة مباحثه وهو عند المتكلمين الكون اى الحصول فى الحيّز ثمّ انهم حصروه فى اربعة انواع الاجتماع والافتراق والحركة والسّكون فان اعتبر حصول جوهر فى حيّز باعتبار جوهر آخر فامّا ان يمكن تخلّل جوهر ثالث بينهما فافتراق وانّما اعتبر امكان توسّط ثالث ليشمل افتراق الجوهرين بتوسط الخلاء والّا يمكن ذلك فاجتماع وان لم يعتبر حصول جوهر فى حيّز بالنّسبة الى آخر فان كان مسبوقا بحصوله فى ذلك الحيّز فسكون او كان مسبوقا به فى حيّز آخر فحركة وعلم من تقييدهم الحصول بالحيّز انهم لا يثبتون الحركة فى سائر المقولات وعلى ما ذكر من بيان الاكوان الاربعة لو فرضنا انه تعالى خلق جوهرا فردا ولم يخلق اخر

اخر فالحصول لذلك الجوهر فى ان الحدوث خارج ليس بحركة ولا سكون
ولا اجتماع ولا افتراق وقيل بل سكون لكونه مماثلا للحصول الثانى فى ذلك
الحيز لاشتراكهما فى كون كل منهما موجبا للاختصاص بذلك الحيز وهو
سكون بالاتفاق واللبث امر زائد غير مشروط فيه ورد بمنع التماثل
والاشتراك المذكور ليس اخص صفاتهما كيف والحصول الاول فى
الحيز الثانى حركة وفاقا ولو كان مماثلا للحصول الثانى فيه لزم ان
يكون هو ايضا حركة ولا قائل به فان اجيب بان عدم المسبوقية بالحصول
فى ذلك الحيز معتبر فى الحركة فتصدق على الاول دون الثانى قلنا فكذا
عدم الاتصال بالحصول فى حيز اخر معتبر فى السكون فيصدق على
الثانى دون الاول ثم انه اختلف فى ان التمايز والتغاير بين الاكوان
ذاتى او اعتبارى والحق ان حقيقة الكون وهو الحصول فى الحيز
فى الكل واحدة وانما التمايز بالحيثيات والاعتبارات لا الفصول
المنوعة ولا يوجب ذلك اختلافا فى الماهية ولا فى الهوية الشخصية
حتى ان الكون الواحد بالشخص ربما يكون افتراقا بالنسبة الى
جوهر واجتماعا بالنسبة الى آخر وحركة من جهة كونه مسبوقا

بحصول فى حيز آخر وسكونا لا من تلك الجهة بل من جهة كونه مسبوقا
بالحصول فى ذلك الحيز لو كان فاجتمع الكل فى واحد باعتبارات مختلفة
كما ذكر فلم يختلف بها نفس الكون والحصول اصلا وان اختلف بها وصف
كونه افتراقا واجتماعا وحركة وسكونا والقول بتضاد الاكوان الاربعة
مع القول باتحاد الحقيقة ليس معناه امتناع الاجتماع بالذات المعتبر
فى التضاد بل مجرد امتناع الاجتماع عند تميزها فى الوجود كما فى
اجتماع جوهر مع جوهر فى حيز معين فانه لا يجامع افتراقه عنه
بعينه فى ذلك الحيز وكما فى الحركة من حيز مع السكون فيه هذا واعلم
ان الحركة قد يراد بها اى قد يطلق لفظ الحركة ويراد بها ما هو ا
لمحقق منها وهو الحصول فى حيز بعد الحصول فى حيز آخر وقد تطلق
ويراد بها ما هو الموهوم منها وهو الحصولات المتعاقبة فى احياز
متلاصقة على الاستمرار فى تلك الاحياز دون الاستقرار فى واحد
منها والسكون ان لم يشترط باللبث كما ذهب اليه البعض فالحركة فى
الحيز سكون واحد فيه بالمعنى الاول لها او مجموع سكنات فى احياز
متلاصقة بالمعنى الثانى الموهوم والتضاد انما هو بين الحركة

وكما فى الحركة والسكون بالنسبة الى حيز معين صح

وان اشترط فلا

الحركة من الحيّز والسّكون فيه لا بين الحركة فى الحيز والسّكون فيه وهل هو
اى السّكون الحصول الثانى من الحصولين فى حيّز واحد او مجموع الحصولين
فيه فيه تردّد والظاهر من عبارة التقسيم هو الحصول الثانى منهما لكن الاقرب
كما قاله فى شرح المقاصد ان المراد انه مجموع الحصولين كما قد يحمل قولهم
الحركة حصول فى الحيّز بعد الحصول فى حيّز آخر على انها مجموع الحصولين
ثم انهم اختلفوا فى امرين انهما حركة او سكون احدهما حال الاجزاء الباطنة
من الجسم المتحرّك والاخر حال الجسم المستقرّ المتبدّل محاذياته بواسطة
حركة ما يحيط به واختار المصنف انّ الاوّل حركة والثانى سكون كما قال
والحقّ انّ الباطن من اجزاء المتحرك متحرّك و انّ الواقف عند هبوب
الرّياح كالطّير الواقف عنده او الواقف عند جريان الماء عليه كالحجر
المستقرّ على الارض فى الماء الجارى ساكن بشهادة العرف ومبنى
التردد فى ذلك على التردّد فى حقيقة الحيّز انه البعد الذى
ينفذ فيه بعد الجسم او السّطح الباطن وعلى الثانى باطن المتحرك
ساكن لعدم مفارقته عن السّطح الباطن والواقف متحرك لتبدّل
السّطوح المحيط به بخلافه على الاوّل كما لا يخفى وقول الفلاسفة

لا بين الحركة والسكون بالنسبة الى الحيز

الحركة خروج من القوه الى الفعل تدريجًا او يسيرًا يسيرًا بدل تدريجًا
او لا دفعة بدل ذلك والخروج دفعة لا يسمّى حركة بل كونا او فسادًا مبنىّ
هذا القول منهم على بداهة تصوّر هذه المعانى المتناوبة فى الذكر
فى تفسير الحركة وانّها واضحة عند العقل من غير حاجة الى تصوّر ا
لزّمان المفتقر الى تصوّر الحركة فلا يرد انّ معنى التدريج ان لا يكون
دفعة ومعنى الحصول دفعة ان يكون فى آن هو طرف الزمان المقدار
للحركة وذلك لانّ الآن والزّمان سببان لهذه المعانى فى الوجود لا
فى التصوّر والموجود منها اى من الحركة عندهم كون الجسم متوسّطا
بين المبدء والمنتهى الّذين للمسافة لا للحركة حتى يلزم الدّور على
الاستمرار دون الاستقرار فى حيّز واحد سواء كان منتقلا عنه او اليه
لمنافاة الحركة لذلك امّا مع الاوّل فظ وامّا مع الثانى فلانّه لو استقرّ
المتحرّك بعد المبدء فى حيّز لكان حاصلا فى المنتهى لا متوسّطا بينه
وبين المبدء وامّا كلّيته اى الكون المذكور المعقولة تلك الكلّية
بواسطة استمراره وسيلانه بالنّسبة الى حدود المسافة المتصلة ا
لممتدّة من اوّل المسافة الى منتهيها فوهميّة لا وجود لها فى الاعيان

فى الاعيان لانها قبل وصول المتحرّك الى المنتهى لم توجد بتمامها واذا
انتهى فقد انقطعت وتسمّى حركة بمعنى القطع والكون المذكور حركة بمعنى
التوسّط ثم اعلم ان مبنى الحركة بمعنى التوسّط ووجودها فى الخارج على اتصال
الاحيان وعدم تفاصلها بناء على نفى الجزء وعدم تركب الجسم والمسافة من
الاجزاء اذ على تقدير التركب لو انتقل جوهر من جوهر الى آخر متصل به
فقد حصلت الحركة وليس هنالك توسّط بين المبدء والمنتهى كما حققه
بعض المحققين ولا بدّ لها اى للحركة من امور ستّة الاوّل ما منه الحركة وهو
المبدء والثانى ما اليه الحركة وهو المنتهى والثالث ما فيه الحركة وهو
مقولة من المقولات الاربع اعنى الكمّ والكيف والاين والوضع والرّابع ما
به اى سببها الفاعلىّ وهو المحرّك فانّ الحركة امر ممكن الوجود فلا بدّ
لها من علّة فاعليّة والخامس ما له الحركة اى محلّها لانّها عرض فلا بدّ
لها من محلّ يقوم به والسّادس الزّمان وانتفاء الحركة ماسوى
الرّابع والخامس من الامور الاربعة من اجل انها انتقال تدريجا
فالحركة فى الاين ظاهرة لانها المتبادرة من استعمالات اهل اللّغة
وفى الوضع كحركة الفلك فانه لا يخرج بهذه الحركة من مكان الى اخر

حتى يكون حركته اينية ولكن يتبدل بها وضعه لانه يتغير بها نسبة
اجزائه الى امور خارجة عنه اما حاوية واما محوية وفى الكم على اربعة
اوجه لان الحركة فيه اما بطريق الازدياد او الانتقاص والاول
اما بانضمام شئ اولا والثانى اما بانفصال شئ اولا كالنمو وهو
ازدياد حجم الجسم بما ينضم اليه ويداخله فى جميع اقطاره بنسبة
طبيعية والذبول وهو عكس النمو فهو انتقاصه بسبب ما ينفصل
عنه فى الاقطار بنسبة طبيعية والتخلخل وهو ازدياد حجم الجسم من غير
ان ينضم جسم اخر اليه كالماء اذا انجمد صغر حجمه بلا انفصال واذا ذاب
عاد الى حجمه الاول وازداد بلا انضمام والتكاثف وهو ضد التخلخل
فهو الانتقاص من غير انفصال ومثاله مامر وفى الكيف كتسود العنب
وانتقاله من البياض الى السواد شيئا فشيئا وتسخن الماء اى انتقاله
من البرودة الى الحرارة شيئا فشيئا على سبيل التدريج مع الجزم بعدم
الكمون واستتار الاجزاء النارية فيه تبرز بالاسباب الخارجية على
ما زعم البعض وذلك لانه لو كانت الاجزاء النارية كائنة فى الماء
البارد لوجب ان يحس بحره من ادخل يده فيه وليس كذلك

كذلك بل ربما يجد باطنه ابرد من ظاهره اوالورود اى ورود اجزاء
نارية من الخارج عليه على ما زعم البعض الآخر وفساده ظ وتكون
الحركة بالذات اى بلا واسطة عروضها لشئ آخر كحركة السفينة وتكون
ايض بالعرض كحركة راكبها لان الحركة هى الانتقال من مكان الى مكان آخر
مغاير للاول بجميع اجزائه ومكان الراكب ليس متبدلا بجميع اجزائه اذ لا تبدل
لسطح السفينة وان كان الهواء متبدلا فلا توجد للراكب وانما يوصف بها
تبعا للسفينة ولا يخفى ان هذا لو تم لدل على انها لا توجد للسفينة ح
حتى يوصف الراكب بها تبعا لها ضرورة ان مكانها ايض لم يتبدل بجميع اجزائه
لبقاء السطح الذى يلاقيها من الراكب فالحق ان الحركة هى الحالة المستمرة
من اول المسافة الى آخرها وهو غير استبدال المكان وهى عارضة للراكب
كالسفينة الا ان عروضها له بواسطة عروضها لها والمحرك ان كان خارجا
عن المتحرك فحركته قسرية والا يكن خارجا بان كان جزء منه ومتعلقا
به كتعلق النفس بالبدن فمع القصد والشعور اى شعور مبدء الحركة
بتلك الحركة ارادية وبدونهما اى القصد والشعور طبيعية فيدخل
فيها اى الطبيعية حركة النمو اذ النامى يقتضى الزيادة فى الاقطار

عند ورود الغذاء بلا قصد وشعور وحركة النبض للقائلين بحسب القصد
ولا بقاسر فى الخارج بل بما فى القلب من القوة الحيوانية وكذا يدخل فيها حركة
النفس بفتح الفاء من حيث الاحتياج الى مطلقها اى مطلق حركة النفس
واما من حيث امكان تغير جزئياتها عن اوقاتها التى وقوعها فيها على
مجريها الطبيعى فارادية يتمكن المتنفس من ان يقدمها على اوقاتها وان
يؤخرها عنها بحسب ارادته وما قيل ان الحركة الطبيعية لا تكون الا
هابطة اوصاعدة فلا تكون مثل حركة النبض طبيعية مدفوع بان
ذلك انما هو فى البسايط العنصرية واما الطبيعية الحيوانية او
النباتية فقد تفعل حركات الجهات وغايات مختلفة ثم اعلم ان
اختلاف الحركات قد يكون بالماهية وقد يكون بالعوارض واتحادها
قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع وقد يكون بالجنس ثم قد توصف
بالتضاد وقد توصف بالانقسام وقد مر ان الحركة متعلق الى امور
ستة فاتفقوا على ان ماهية الحركة لا تختلف باختلاف ثلثة منها
ما به وماله والزمان بل باختلاف ما به لا تختلف هويتها ايض
فاذن وحدتها النوعية بوحدة ما فيه لانه اذا اختلف اختلفت

الحركة كالحركة الاينية والكيفية وبوحدة ما منه وما اليه لانه اذا اختلف
المبدء والمنتهى اختلفت كالصاعدة والهابطة بخلاف ماله الحركة فان تنوع
المحل لا يوجب تنوع الحال فتسود العنب والانسان من نوع واحد وبخلاف
الزمان لانه نوع واحد لا يتصور فيه اختلاف الماهية وكذا ما به الحركة
فان اختلافه لا يوجب اختلاف الشخص فالنوع اولى ووحدتها الشخصية
بوحدة ما سوى المحرك من الامور الخمسة للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو
لان العرض الواحد بالشخص لا يقوم بمحلين وان حركة زيد اليوم غير حركته امس
لعدم استقرار الزمان وحركته فى هذا الموضع غيرها فى آخر وحركته من
نقطة الى نقطة غير حركته بالعكس وكذا فى الكم والكيف والوضع واما
وحدة المحرك فلا عبرة بها فى وحدة الحركة لان الحركة الواحدة التى
لا تكثر فيها بالفعل قد تقع بمؤثرات لحركة الجسم فى مسافة بتلاحق الحوادث
وحركة الماء فى الحرارة بتلاحق النيران ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين
على اثر واحد لان تاثير كل انما يكون فى امر آخر هو بعض له البعض
من الحركة وهذا التبعض لا يقدح فى وحدتها على الاتصال لانه بمجرد
الوهم من غير انقسام بالفعل ووحدتها الجنسية بوحدة ما فيه وحدة

جنسية واعترض بانه انما يصحّ اذا لم يكن مطه الحركة جنسا لما تحته بل يكون
مقولية الحركة على الحركة الكميّة والكيفيّة والاينيّة والوضعيّة بالاشتراك
اللفظىّ حتّى لاتكون اعمّ او بالتشكيك حتى يكون عرضا للاقسام و
تضادّها بتضادّ ما منه وما اليه ولا عبرة بتضادّ المحرك لتضادّ الحركة
مع اتّحاد المحرك كما فى حركة الجسم صعودا وهبوطا بالارادة او بالقسر و
تماثلها مع تضادّ المحركين كما فى الحركة الصّاعدة للحجر والنّار بالقسر و
الطبيعيّة ولا بتضادّ المتحرك لان حركة الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى
تحت متضادّتان مع اتّحاد المتحرك ولا بتضادّ ما فيه لان الصّاعدة و
الهابطة متضادّتان مع اتّحادّ ما فيه ولا بتضاد الزّمان لانه ليس
اختلاف ماهيّته فضلا عن التضادّ ثمّ التضاد قد يكون بالذات
كالتسوّد اى الحركة من البياض والتبيّض بالعكس وقد يكون بالعرض
كالصّعود اى الحركة من الحضيض الى الاوج والهبوط عكس الصّعود لما
بين مبدئيهما من التّضادّ بعارض كون احدهما فى القرب من المركز والبعد
من المحيط والآخر بالعكس وكذا المنتهى فليس بينهما تضادّ بالذّات
لانّهما جزءان من جسم عرض لهما التضادّ بالقرب والبعد مع التساوى

التساوى بالحقيقة وانقسامها بانقسام الزّمان وهو ظم فانّ الحركة فى نصف
ساعة نصف الحركة فى ساعة وبانقسام ما فيه فان الحركة الى نصف مسافة نصف
الحركة فى كلّها وبانقسام مالمحلّ لانّ ما يقوم بجزء من المتحرك غير ما يقوم بالجزء الآخر
ومن لوازم الحركة كيفيّة متفاوتة بالشدّة والضّعف اذا قيست الحركة اخرى
تسمّى باعتبار الشدّة وقلّة الزمان بالنّسبة اليها سرعة وباعتبار الضّعف
وكثرة الزّمان بالنسبة اليها بطوء ثمّ المعاوقة التى تكون فى نفس المتحرك
كثقل الجسم تصلح سببا البطوء الحركة القسريّة كما فى تحريك احد الصّخرة العظيمة
الى فوق والارادية كما فى صعود الانسان الجبل لا الطبيعيّة لامتناع ان
يكون الشئ مقتضيا لامر ومانعا عنه والمعاوقة التى تكون فى الخارج
كغلظ قوام ما يتحرّك فيه تصلح سببا لبطوء الطبيعيّة كنزول الحجر فى الماء
والقسريّة والاراديّة كحركة السّهم والانسان فيه وقد يكون السّبب
فى بطوئها نفس الارادة كما فى رمى الحجر وتحريك اليد برفق ولا
خفاء فى سببيّة هذه الامور فى الجملة لكن عند المتكلمين من جهة
انه يكثر تخلّل السّكنات التى لا تخلوا الحركة عن شوبها وتختلف با
لسّرعة والبطوء بسبب قلّتها وكثرتها وعند الفلاسفة من جهة انّها

تصير سببا لضعف الميل الذى هو العلّة القريبة للحركة فيضعف المعلول
وليس هو لتخلّل السّكنات بين الحركات بوجوه ثلاثة الاوّل ان فى الحركة
البطيئة علّة الحركة موجودة بشرائطها والموانع مرتفعة لامتناع الحركة
مع خلوها عن المقتضى لها وعدم دفع المانع اى لو لم تكن الموانع مرتفعة
لامتنعت الحركة وان كان المقتضى وهو الميل موجودا لكنها واقعة فى
البطيئة فلا بدّ مع وجود المقتضى لها من ارتفاع موانعها ايض فلو وقع
مع ذلك سكون هناك لزم تخلّف المعلول عن تمام العلّة والثانى
ان البطوء لو كان بتخلّل السّكنات لامتنع تلازم الحركتين مع اتّحاد الزمان
واختلاف المسافة لانّ الحركة التى فى المسافة القصيرة تكون ابطاء
فيكون تخلّل السكنات فيها اكثر فقد لا يتحرّك الثانى عند تحرّك الاوّل
وذلك محال لاستلزامه لزوم الانفكاك فى مثل حركتى طوقى الرّحى
اى الدّائرة العظيمة والصّغيرة والثالث انه لو كان سبب البطوء تخلّل
السّكنات لزم زيادة سكنات الطّائر مثلا على حركتها بما لا يحصى
لانّ تلك الحركات لا تقطع فى يوم وليلة الّا بعض وجه الارض
جميع الارض بالنسبة الى الفلك الاعظم ليس له قدر محسوس فيلزم ان

ان يتخلّل حركة الطائر سكنات بقدر زيادة حركة الفلك الاعظم عليها
فتكون حركاته مغمورة لا يحسّ بها فيرى الطّائر ساكنا او يحسّ بها فى زمان
اقلّ من زمان السّكنات بتلك النّسبة لانّ السّكون وان كان عدميّا لكن
لا خفاء فى انّ الجسم قد يرى متحركا وقد يرى ساكنا ويفرق الحسّ بين
الحالين واجيب عن الاوّل بانّ الحركة بل جميع الممكنات بمحض خلق
الله فله ان يوجد الحركة فى زمان والسّكون فى اخر مع كون المتحرك بحالها
وعن الثانى بانّ الانفكاك ثمّ الالتيام جائز ولا نسلّم تلازم ا
لحركتين بمعنى امتناع الانفكاك عقلا وانّما هو عادىّ لجواز ارتفاعه
وعن الثالث بانّ الحركات لكونها وجوديّة ومع ذلك كانت متجدّدة
شيئا فشيئا متميّزة فى الحسّ عن السّكنات بل غالبة عليها بحيث تسترها
وان كانت السّكنات اضعافا لا انها فيرى الطّير متحرّكا دائما وفى
شرح المقاصد لا يخفى قوّة الادلّة وضعف الاجوبة قالوا اى
الفلاسفة لا بدّ بين حركتين مستقيمتين كصاعدة وهابطة من
سكون لانّ الوصول الى المنتهى الخ فانّ الحدّ الّذى منتهى المسافة
الممتدّة لا يكون منقسما فى ذلك الامتداد والّا لم يكن بتمامه حدّا

والرّجوع عن المنتهى ايضا آنىّ وآن الوصول غير آن الرجوع ضرورة
امتناع اجتماع الميل الى الشئ مع الميل عنه فلولا زمان السّكون بينهما
اى زمان يكون الجسم فيه عديم الميل فيكون عديم الحركة لزم تتالى
الآنين وتركّب الزّمان من الآنات بزيادة واحد المستلزم لوجود الجزء
لكون الزمان منطبقا على الحركة المنطبقة على المسافة واجيب
بعد تسليم نفى الجزء وكون الميل علّة موجبة لا معدّة حتى لوكان آن
الوصول هو آن الرّجوع لزم اجتماع الميل الى الشئ مع الميل عنه وذلك
خلاف الضّرورة بانّه لا آن عندكم بدون الانقطاع اى انقطاع الزّمان
لانه عندكم عبارة عن طرف الزّمان ونهايته فكيف يقع فيه الوصول
والرجوع وان اردتم به زمانا لا ينقسم الّا وهما فلا نسلّم تغاير آنى
الميلين لجواز ان يقعا فى آن واحد بحسب ماله من الانقسام الوهمى
ولو سلّم فلا نسلّم استحالة تتالى الآنين بهذا المعنى وانّما يستحيل لو
لزم منه الجزء الّذى لا ينقسم بالوهم ايضا وليس كذلك كما لا يخفى
وعورض بانّه لو لزم السّكون بين الحركتين لكان امّا سكونا طبيعيّا
وهو ظ البطلان او قسريّا والتقدير عدم القاسر سواء كان ارادية

ارادية او غيرها فكان السّكون بلا سبب وانه مح ولكان هو لا فى زمان
معيّن لانّ كلّ زمان يفرض فاقلّ منه كاف فى دفع تتالى الآنين لقبوله الانقسام
الغير المتناهية فامتنع كونه زمانا مّا والّا لزم الترجيح بلا مرجّح وايضا لو لزم ذلك
لوقف الجبل الهابط بملاقات خردلة صاعدة ليتوسط السكون بين حركتى
الصّعود والهبوط للخردلة ووقوف الجبل بملاقات الخردلة لا يقبله العقل و
اجيب عن الاوّل بانّ السّبب للسكون عدم الحركة عند تعادل القوّتين
الصّاعدة والهابطة القاسر الى السكون وعن الثانى بانّه يقع السّكون فى
زمان لا ينقسم فعلا وان انقسم وهما والزّمان الغير المنقسم بالفعل يمتنع ان
يكون بعضه مقدار السّكون وبعضه لا والّا لزم الانقسام بالفعل وهو
خلاف المفروض وعن الثالث بانّ الخردلة ترجع بصدمة هواء الجبل
فسكون الخردلة انّما هو قبل ملاقات الجبل ولو سلّم فوقوف الجبل مستبعد
لا مستحيل خاتمة قد يتحرّك الجسم حركتين الى جهة واحدة وقد يتحرك
الى جهتين او جهات مختلفة فاذا تحرّك الجسم بحركتين الى جهة كالمتحرك فى سفينة الى الجهة الّتى يتحرك اليها السّفينة فبعده عن المبدء
بقدر الحركتين واذا تحرّك الى جهتين متقابلتين كالمتحرك فى السفينة الى

خلاف جهتها فبعده عن المبدء بقدر الفضل لاحدى الحركتين على الاخرى
والّا يكن لاحديهما فضل فيرى انّه يسكن فى المبدء ولا يتحرّك واذا تحرك الى
جهتين غير متقابلتين كالمتحرك شمالا فى سفينة تجرى غربا فبعده منه الى الجهتين
بقدر الحركتين واذا تحرّك الى جهات كحركته شرقا فى سفينة تدفع شمالا فى ماء
تجرى غربا وتحرك الرّيح جنوبا فيكون متوسّطا بين الجهات على حسب اقتضاء
الحركات والسّكون كالحركة يقع فى المقولات الاربع ففى الاين بقاء النّسب
الحاصلة للجسم الى اشياء ذوات اوضاع بان يكون الجسم مستقرّا فى مكان واحد
وفى غيره اى الثلثة الباقية بقاء النّوع الحاصل بالفعل من غير تغيّر وذلك
بان يقف فى الكم من غير ذبول ونموّ او تخلخل او تكاثف وفى الكيف من
غير اشتداد او ضعف وفى الوضع من غير تبدّل الوضع الى وضع آخر فهو
بهذا المعنى وجودىّ يضادّ الحركة وقيل هو عدم الحركة عمّا من شأنه ان
يكون متحرّكا فيكون عدم ملكة للحركة وهو كالحركة ايض فى انه يكون طبيعيّا
كسكون الحجر على الارض وقسريّا كسكونه معلّقا فى الهواء واراديّا
كوقوف الطّير فى الهواء ويتضادّ بتضادّ ما فيه ولا عبرة بتضادّ السّاكن
والمسكن والزّمان كما لا عبرة بها فى الحركة ولا تعلّق للسّكون بما منه وما

وما اليه وذلك كالسّكون فى المكان الاعلى والاسفل الخامس فى الاضافة
وهى النّسبة المنعكسة الّتى لا تعقّل الّا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس
الى الاولى كالابوّة والبنوّة وهذه النّسبة تسمّى مضافا حقيقيّا كما تسمّى
اضافة والمجموع المركب منه اى من الحقيقىّ ومن المعروض له كالاب مع وصف
الابوّة والابن مع وصف البنوّة يسمّى مضافا مشهوريّا والنّسبتان
المتعاكستان قد تتوافقان من الجانبين كالاخوّة وقد تتخالفان كالابوّة
والبنوّة والانعكاس اى تعقّل كلّ بالقياس الى الاخرى قد يستغنى
عن اعتبار حرف النّسبة كما فى الكبير والصّغير وقد يفتقر اليه امّا
على تساوى الحرف فى الجانبين كقولك العبد عبد للمولى والمولى مولى
للعبد او على اختلافه كقولك العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم
للعالم وقد يفتقر عروضها اى النّسبة الى رابطة كذى الجناح للطير
لانّ الجناح اسم للحد المتضايفين مأخوذ مع اضافته وليس للمضايف
الآخر اعنى الطّير اسم كذلك فاعتبروه بلفظ دالّ على النّسبة وهو ذوا
الجناح وقد يكون عروضها لصفة فى الطّرفين كعروض العاشقيّة المفتقر
الى صفة الادراك والمعشوقيّة الى الجمال او فى احدهما كالعالميّة الى

العلم بخلاف المعلوميّة وتعرض الاضافة لكلّ موجود فالواجب كالاوّل
والجوهر كالاب والكم كالاقلّ والكيف كالاحرّ والاين كالاعلى والمتى كالاقدم
والاضافة كالاقرب والوضع كالاشدّ انحناء او انتصابا والملك كالاكسى
والاعرى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشدّ تسخنا ويتكافوا الطرفان
للاضافة فى التحصيل والاطلاق يعنى اذا كانت الاضافة فى طرف محصّلة
ففى الطرف الآخر كذلك وان كانت مطلقة ففى الطرف الآخر كذلك
فالنّصف المطلق فى مقابلة الضّعف المط وهذا النّصف فى مقابلة
هذا الضّعف وكذا فى الوجود والعدم ذهنًا وخارجًا قوّة وفعلا فكلّما
وجد احدهما فى الذهن او الخارج قوّة وفعلا وجد الاخر كذلك وكلّما
عُدِمَ احدهما فى احدهما عدم الاخر فيه فان قيل المتقدم والمتاخّر بحسب
الزّمان متضايفان مع انّهما لا يوجدان معا قلنا التضايف انّما هو بين
مفهوميهما لا ذاتيهما بل بين مفهومى التقدم والتاخّر وهما امران ذهنيّان
لا انفكاك بينهما فى الذّهن وانّما الافتراق بين الذّاتين وما ذكروا ان
كان مشعرا بانّ الاضافة قد توجد فى الخارج لكنّ الجمهور من المتكلّمين
كلّهم وبعض الحكماء على انّه امر اعتبارىّ لا تحقّق له فى الخارج اصلا

اصلا والّا التسلسل لانّ وجودها فى الخارج يستلزم كونها فى محلّ والحلول
فى المحلّ اضافة بين الحالّ والمحلّ ولها حلول ايض فينقل الكلام اليه
وهلمّ بخلاف ما اذا كانت امرا اعتباريّا وايض لو كانت موجودة لزم لا تناهى
اوصاف كلّ عدد بحسب ما له من الاضافة الى ما عداه من الاعداد الغير
المتناهية فان الاثنين مثلا نصف الاربعة وثلث الستّة وربع الثمانية
وهكذا لا الى نهاية وقد يجاب بانّ غاية ذلك امتناع ان يوجد
كلّ اضافة لانّ المح المذكور انّما يلزم على تقدير ان يكون كلّ
ما هو من افراد الاضافة موجودا فاللازم من ذلك هو ان لا يوجد
الكلّ وهذا سلب الكلّ وسلب الكلّ لا يقتضى السّلب الكلّى الّذى
هو المط فان قيل هى طبيعيّة واحدة فلا تختلف افرادها بامتناع الوجود
وامكانه قلنا ممنوع بل هى طبيعيّة جنسيّة فلا يمتنع فيها ذلك والتمسّك
فى وجودها بانّا نقطع بفوقيّة السّماء وتحتيّة الارض وابوّة زيد و
بنوّة عمرو الى غير ذلك وان لم يوجد اعتبار العقل فيكون كلّ من
ذلك موجودا عينيّا لا مجرّد اعتبار العقل ضعيف لانّ القطع انّما
هو بصدق قولنا مثلا السّماء فوقنا كما فى قولنا زيد اعمى وذلك لا يستلزم

وجود الفوقيّة والعمى لجواز اتّصاف الاعيان الخارجيّة بالامور الاعتباريّة
ثمّ انّها فى جنسيّتها ونوعيّتها وشخصيّتها وتضادّها تابعة للمعروضات
بناء على ما ذكروه من ان الاضافات لكونها طبايع غير مستقلّة بانفسها
بل تابعة لمعروضاتها كانت تابعة لها فى الاحكام والمراد بالمعروضات
المعقولات الّتى يعرضها الاضافات بحسب التعقل كما مرّ والمتى هى
النّسبة الى الزّمان او الى الآن فانّه كثيرا ما يسئل عن متى عن وقوع الشيئ
فى طرف الزّمان وهو الآن كالوصول الى منتهى المسافة والوضع وهو
كون الجسم بحيث يكون لاجزائه نسبة فيما بينها او يكون لها نسبة الى
الامور الخارجيّة عنها كالقيام هيئة للانسان بحسب انتصابه وهى
نسبة فيما بين اجزائه وبحسب كون رأسه من فوقُ ورجله من تحتُ و
هى نسبة الى الامور الخارجيّة ولهذا يصير الانعكاس وضعا آخر والملك
هو نسبة الجسم الى حاصر له كنسبة البدن الى الثوب الشّامل له او لبعضه
كنسبته الى الخاتم والعمامة والخف والقميص وغيرها ويكون الحاصر بحيث
ينتقل بانتقاله اى بانتقال الجسم احتراز عن المكان فانّه لا ينتقل
بانتقال المتمكن وان يفعل هو تاثير الشيئ فى الشيئ مادام سالكا ولذا

ولذا عبّر به دون الفعل كما سبق كحال المسخّن مادام يسخّن فانّه له مادام
يسخّن حالة غير قارّة هى التاثير التّسخينىّ وان ينفعل هو التّاثر عن
الغير كذلك كحال المتسخّن مادام يتسخّن فانّ له حالة غير قارّة هى
التاثر التّسخّنىّ وامّا الحاصل بعد الاستقرار كالسّخونة الحاصلة للماء
والقيام الحاصل للانسان فليس من هذا القبيل وان كان قد يسمّى
اثرا وانفعالا بل يكون كيفا كما فى المثال الاوّل او وضعا كما فى الثانى
او غير ذلك من الاعراض الباب الرابع فى الجواهر الجوهر قد سبق تفسير الجوهر
وامّا تقسيمه فقال المتكلّمون ان انقسم فجسم والّا فجوهر فرد والحكماء
قالوا الجوهر ان كان قابلا للابعاد الثلثة الطول والعرض والعمق فجسم
والّا يكن قابلا لها فامّا جزء له اى للجسم او القابل بالفعل البتة فصورة
او جزء له بالقوّة فى الجملة فمادّة وامّا خارج عنه يتعلّق به ويتصرف فيه
بالتحريك فنفس والّا يتعلّق به فعقل فصل قال فى شرح المقاصد
لا نزاع فى ان لفظ الجسم فى لغة العرب وكذا ما يرادفه فى سائر اللّغات
موضوع بازاء معنى واحد واضح عند العقل من حيث الامتياز عمّا عداه
لكن لخفاء حقيقته وتكثر لوازمه كثر النّزاع فى تحقيق ماهيته فالجسم

كما علم من تقسيم الجوهر عندنا معاشر الاشاعرة الجوهر القابل للانقسام
من غير تقييد بالابعاد الثلثة فيتناول المؤلف من جزئين اى جوهرين
فردين فصاعدا واما عند المعتزلة فهو ماله عرض وعمق وطول اى
ما يعرض له ذلك فلا ينتقض بالجسم التعليمى فانه على تقدير ثبوته هذه
الابعاد اجزائه لا اعراضه فيخرج ما يكون تركب اجزائه على سمت او سمتين فقط
وكذا ما يكون عددها اقل من ادنى ما يتركب منه الجسم اعنى بادنى
ما يتركب منه ثمانية كما قال به الجبائى بان يوضع جزءان فيحصل الطول
واخران على جنبهما فيحصل العرض واربعة اخرى فوقها فيحصل العمق
او ستة كما قال العلاف بان يوضع ثلثة على ثلثة فيحصل الابعاد الثلاثة
او اربعة وهو الاقرب للامكان ان يحصل الابعاد الثلثة منها بان
يوضع جزءان ويجنب احدهما ثالث وفوقه رابع وعلى جميع التقادير فا
لمركب من جزئين او ثلثة ليس جوهرا فردا ولا جسما عندهم بل يكون
خطا لانقسامه فى جهة او سطحا لانقسامه فى جهتين فهما واسطتان
عندهم داخلتان فى الجسم عندنا وعند الفلاسفة الجسم هو الجوهر
الذى يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قوائم

قوائم والتقييد بالامكان لان الابعاد المتقاطعة ربما لم تكن موجودة فيه با
لفعل كما فى الكرة واذا كانت موجودة فيه كما فى المكعب فليست جسميته باعتبا
تلك الابعاد الموجودة فيه لانها قد تزول مع بقاء الجسمية الطبيعية واكتفى
بامكان الفرض لان مناط الجسمية ليس هو فرض الابعاد بالفعل حتى
يخرج من كونه جسما بعدم فرض الابعاد فيه لكن الظ انه يكفى امكان الابعاد
من غير حاجة الى اعتبار الفرض ولهم تردد فى ان هذا التعريف حد
او رسم وفى شرح المقاصد ان الظ انه رسم بالخاصة المركبة اذ على
تقدير جنسية الجوهر فالقابل للابعاد اعم من وجه ولا كذلك حال
الفصل ولهذا اتفقوا على ان المركب من امرين بينهما عموم من وجه ماهية
اعتبارية ثم انقسامات الجسم البسيط الذى لا يتالف من اجسام مختلفة
الطبايع اى الانقسامات الممكنة له حاصلة بالفعل عندنا وينتهى الى
جزء لا يتجزى خلافا للفلاسفة فالانقسامات الممكنة له ليست حاصلة
بالفعل عندهم ولا ينتهى هو الى حد لا يبقى له قبول الانقسام وهم
فرقتان جمهورهم على انه مركب من مادة تسمى بالهيولى لها الانقسام
ومن صورة حالة فيها عليها تتبدل الامتدادات الفرضية اى الابعاد

المفروضة فيه وبعضهم على انه بسيط فى نفسه ليس فيه تعدد اجزاء اصلا
كما هو عند الحس وانما يقبل الانقسام بذاته لنا معاشر المتكلمين طريقان
احدهما اثبات ان قبول الانقسام يستلزم حصوله تقريره ان كل جسم فهو قابل
للانقسام وكل ما هو كذلك فانقسامه حاصل بالفعل لوجهين الاول
ان القابل للقسمة لو لم يكن منقسما بالفعل لكان واحدا فى نفسه ولو كان
واحدا فى نفسه لكانت الوحدة على تقدير ورود القسمة عليه منقسمة
ايضا لانها عارضة له حالة فيه وانقسام المحل يوجب انقسام الحال لان
الحال فى احد الجزئين غير الحال فى الجزء الآخر فلم تكن الوحدة وحدة هف
واجيب بان هذا انما يتم لو كانت الوحدة صفة حقيقية سارية فى
محلها لكنها اعتبارية متعلقة بمجموع المنقسم من حيث هو مجموع فاذا ورد
عليه القسمة زالت الوحدة والثانى ان القابل للقسمة لو كان واحدا
لكان التفريق الوارد عليه اعداما له وايجادا لغيره لان التفريق ح
اعدام لهوية واحداث لهويتين لم تكونا فى تلك الهوية والا كان
منقسما بالفعل والمفروض خلافه واللازم باطل لانه يوجب ان يكون
شق البعوض بابرته للبحر المحيط اعداما له وايجادا لبحرين آخرين وبديهة

وبديهة العقل تنفيه واجيب بانه ان اريد بالبحر ذلك الماء مع ماله من
الاتصال فلا خفاء فى انعدامه عند عروض الانفصال وان اريد ذلك الماء
بدون اعتبار الاتصال فليس فى شق زوال بحر واحداث بحرين والطريق
الثانى ان يبين تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى من غير استعانة بان كل
قابل للانقسام فهو منقسم بالفعل وذلك بوجوه الاول انه لولا انتهائه
الى الاجزاء الغير القابلة للانقسام بل كان قابلا له الى غير النهاية لما كان
الجبل اعظم من الخردلة لكونهما غير متناهى الاجزاء لقبولهما الانقسام
الى غير النهاية بلا فضل لاحدهما واجيب بان العظم والصغر ليس
بكثرة الاجزاء وقلتها بل بحسب تفاوت الامتداد الحاصل فى الجسم
والثانى انه لولا الانتهاء الى الجزء الذى لا يكون له امتداد وقبول
انقسام لما يتناهى قدر امتداد الجسم الحاصل حتى الخردلة لتالفه من
امتدادات غير متناهية العدد والجواب انه ليس معنى قبول الانقسامات
الغير المتناهية امكان خروجها من القوة الى الفعل بل معناه انه
لا تنتهى الى حد لا يمكن فوقه آخر واما الخارجة الى الفعل فمتناهية
قطعا والثالث انه لولا الجزء فى الجسم لما وجد الزمان اصلا

اذ لا يوجد منه غير الزمان الحاضر الذى لا ينقسم ووجود الحاضر اللامنقسم
المنطبق على الحركة المنطبقة على المسافة يستلزم وجود الجزء فيها فيلزم ان
لا يوجد الحاضر ايضا بل الحركة ايضا والجواب ان الفلاسفة لا يثبتون الحاضر
من الزمان كما مرّ ويجعلون الموجود من الحركة الحالة المتوسطة بين
المبدء والمنتهى ويجعلون حالها فى قبول الانقسام كحال الاجسام ولنا
ايضا انّ النقطة طرف الخطّ الموجود وطرف الموجود موجود وايضا
بها تماسّ الكرة الحقيقيّة لسطح مستو وبها قيام الخطّ على الخطّ والتماسّ
والقيام بالعدم الصرف مح فتوجد النقطة وهى امّا جوهر كما هو رأينا
اوعرض وح مفتقر الجوهر تحلّ فيه بالذات ان لم يجوّز قيام العرض
بالعرض او بالواسطة ان جوّز ومحلّها غير منقسم لعدم انقسام الحالّ و
اجيب بانّ انقسام الحالّ بانقسام المحلّ مختصّ بما يكون بطريق السريان كا
لبياض فى الجسم والنقطة انّما تحلّ فى الخطّ من حيث انّها نهاية له لا سارية
فيه ثمّ انّ الاجزاء والانقسامات الحاصلة بالفعل متناهية والّا و
لم يكن متناهية كما زعم النظام لم تقع بين الطرفين الحاصرين
لانّ انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين مح الّا ان يلتزم التداخل فيما

بين

بين تلك الاجزاء لكنّ البديهة تشهد ببطلانه وايضا لو لم تكن الاجزاء
متناهية لم يصل المتحرّك فى زمان متناه الى الغاية لتوقّفه على قطع
المسافة ولا يمكن قطعها الّا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الّا بعد قطع
نصف نصفها وهلمّ جرّا الى ما لا يتناهى وذلك لا يتصوّر فى زمان متناه
ولا السريع الى البطىء اذ لو توسّط بينهما مسافة قليلة فان تلك المسافة
مركّبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن للسريع قطعها فى زمان متناه حتّى
يلحق البطىء والقول بالطفرة ممّا يشهد البديهة ببطلانه ويمكن ان
يقال كما انّ المسافة المتناهية مركّبة من اجزاء غير متناهية كذلك الزمان
المتناهى فيتقابل اجزاؤها فيمكن قطعها فيه وللنافى للجزء الذى لا يتجزّى
وجوه خمسة الاوّل انّ ما منه اى من الجزء الى جهة غير ما منه الى جهة
اخرى ضرورة فيتعدّد جوانبه واطرافه فلزم انقسامه مع فرض عدمه
فاستحال وجوده الثانى ان نلاقى الجزئين المنضمّ احدهما الى الآخر امّا
بالاسر بحيث لا يزيد حيّز الجزئين على حيّز الجزء الواحد فلا حجم حاصل
بانضمام الاجزاء فلا يحصل جسم والّا يكن بالاسر بل بشىء دون شىء
فيكون له طرفان فانقسم الجزء الثالث اذا فرض اجزاء ثلاثة وتماست

على الترتيب فالوسط ان منع الطرفين عن التلاقى فما به يماسّ احد
الطرفين غير ما به يماسّ الآخر فانقسم الجزء المتوسّط مع فرض عدم
انقسامه والّا يمنعهما عنه فلا حجم ولا مقدار حاصل الرابع انه اذا وقع
جزء على ملتقى جزئين آخرين انقسمت الثلاثة لانّ التماسّ بينه وبين
كلّ منهما انّما يكون بالبعض اى يكون شيئا منه مماسّا الشىء من هذا وشىء
آخر منه مماسّا الشىء من ذاك اذ لو ماسّ احدهما بالكلّيّة لكان عليه لا على
الملتقى والجواب انّ مبنى هذه الوجوه على انّ تعدّد جهات الشىء
يستلزم الانقسام فى ذاته وهو ممنوع لجواز ان يكون لشىء واحد غير منقسم
فى ذاته اطراف هى انقطاعات له الخامس من الوجوه ما يبتنى على انّ
تفاوت الحركتين بالسرعة والبطوء ليس بتخلّل السكنات وهو انه على
تقدير تركّب الجسم من اجزاء لا تتجزّى يلزم التفكيك فى كلّ جسم تحرّك وقطع
البعض منه جزءا من المسافة او اكثر من جزء ووقف البعض منه كطوق
حجر الرحى فانه ان تحرّكت الدائرة العظيمة منه وقطعت جزءا من المسافة
ووقفت الصغيرة اذ لو تحرّكت فامّا ان تقطع جزءا منها ايضا لزم انتفاء
تفاوت الحركتين بالسرعة والبطوء او اقلّ من جزء يلزم تجزّى الجزء

الجزء لثبوت ما هو اقلّ منه وذلك خلاف المفروض فيلزم التفكيك مع
شدّة الاستحكام وشعبتى فرجار ذى ثلث شعب يثبت واحدة منها
ويدور اثنتان ترتسمان دائرتين عظيمة وصغيرة والانفكاك بين الشعبتين
مع عدم التناثر والتساقط ظاهر البطلان وعقب الانسان مع سائر اطرافه
حين يدور على نفسه فانه يرتسم بعقبه دائرة صغيرة وباطرافه اخرى
اكبر منها وهما متلازمان لانه اذا تحرّك العقب لم تقف الاطراف وبالعكس
والّا لزم تقطّع ذلك الانسان وبطلانه ظاهر كيف والتفرّق يوجب الالم
والجواب عنه ما اشير اليه فيما سبق وقد علم ممّا ذكر انّ المعترض مستظهر من
الجانبين فلا تغفل قالوا اى الجمهور من الفلاسفة اذ لم يكن اتّصال الجسم
باجتماع الاجزاء المفردة ولا انفصاله بافتراقها بل كان واحدا فى نفسه
كما هو عند الحسّ فله هويّة امتداديّة هى اوّل ما يدرك من الجسم لا
تنتفى تلك الهويّة بتبدّل المقادير المختلفة التى من قبيل الكمّيّات
كالشمعة التى تجعل تارة مدوّرة وتارة مكعّبة وتارة صفحة رقيقة
مع بقاء تلك الهويّة فهى غير المقادير بل هى الجوهر الذى شانه الاتّصال
وفرض الابعاد الثلثة فيه وتسمّى صورة وهى لا تبقى بعينها مع الانفصال

لامتناع اجتماع الاتّصال والانفصال بل تنعدم وتزول الى هويّتين اخريين اتصاليتين فلابد من امر آخر وراء تلك الهويّة قابل للاتّصال تارة وللانفصال اخرى باقٍ فى الحالتين لانّ القابل يبقى مع المقبول وهو المسمّى بالهيولى وهو ليس فى نفسه بواحد ولا متصل بل وحدته واتّصاله بحلول الصّورة الاتّصاليّة فيه وكثرته وانفصاليته بطريان الانفصال عليه فهو قبل ورود الانفصال واحد متّصل بالصّورة الواحدة الحالّة فيه وبعده متكثّر بالصّور المتعدّدة الحالّة فيه والآخرون منهم على انّ الامر القابل للاتّصال والانفصال هو الجسم نفسه وهو بسيط فى نفسه كما هو عند الحسّ لا تركيب فيه اصلا لا من اجزاء لا تتجزّى ولا من الصّورة والهيولى وما يطرء عليه من الاتّصال والانفصال اعراض وليس الاتّصال امتدادا جوهريا جزء من الجسم لانّ الامتداد طبيعة واحدة يمتنع كون بعض افراده جوهرا والبعض عرضا بل هو ما يقابل الانفصال من اتّصال الاجزاء المفروضة بعضها بالبعض وهو عرض والباقى هو الجسم نفسه وما يتوهّم من الامتداد الباقى عند تبدّل الابعاد هو نفس المقدار ومطلق الامتداد العرضى

العرضىّ المستحفظ الباقى بتعاقب الخصوصيّات كما يقطع ببقاء الشكل عند تبدّل الاشكال مع القطع بانّه عارض فالمتّصل فى ذاته انّما هو الجسم التعليمىّ وهو الّذى ينعدم ويحدث واما الطبيعىّ فهو ليس بمتّصل فى ذاته ولا منفصل

فصلٌ فى احكام الجزء اختلف القائلون بالجزء الّذى لا يتجزّى فى انّه هل يقبل الحيوة وتوابعها من الاعراض المشروطة بها كالعلم والقدرة والارادة فجوّزه الاشعرىّ وجماعة من قدماء المعتزلة وانكره المتأخّرون منهم وهى مسئلة كون الحيوة مشروطة بالبنية وفى انّه هل يمكن وقوع جزء على مفصل الجزئين فانكره الاشعرىّ لاستلزامه الانقسام كما مرّ وجوّزه ابو هاشم وعبد الجبّار وفى انه هل يمكن جعل الخطّ المؤلّف من الاجزاء دائرة فجوّزه امام الحرمين وانكره الاشعرىّ لانه على تقدير جعله دائرة امّا ان يتلاقى ظواهر اجزائه كبواطنها فيلزم مساوات باطن الدائرة مع ظاهرها اولا فيلزم الانقسام لانّ الجوانب المتلاقية غير الجوانب الغير المتلاقية ففعلية امكان الدائرة ينافى وجود الجزء وفى انّه هل له شكل فانكره الاشعرىّ واثبته اكثر المعتزلة لكن قال فى شرح

المقاصد كذا هذا ماذكره الامام ونقل الآمدىّ اتّفاق الكلّ على نفيه لاقتضاء الشكل محيطا ومحاطا وامّا الخلاف فى انه يشبه شيئا من الاشكال فقال القاضى لا لانّ ما لا شكل له كيف يشاكل غيره وقال غيره نعم فاختلف المثبتون فقيل شكله يشبه الكرة اذ لا يختلف جوانبه كما انّ الكرة كذلك ولو كان مشابها للمضلّع لكان له جوانب مختلفة فكان منقسما وفى هذا الكلام اضطراب فانّ قوله يشبه الخ يشعر بانّه لا شكل له وانّما هو يشبه الشكل بخلاف ما قيل الآن انّ يقال بالتجوّز فى الشكل وقيل يشبه المثلّث لانه ابسط الاشكال المضلّعة وقيل يشبه المربّع اذ يتركّب منه الجسم بلا خلو الفرج وذلك انّما يتأتّى اذا كان مشابها للمربّع لانّ الشكل الكرىّ وسائر المضلّعات لا يتأتّى فيها ذلك الّا بفرج هذا وقد يستدلّ على وجوب الشكل بانّه متناه ضرورة فيكون له نهاية وانتم لو اريد بالنّهاية الانقطاع امّا لو اريد بها الجزء الّذى ينتهى اليه المتناهى فهو نفس النّهاية لا ماله النّهاية واتّفقوا على انّه لا حظّ له من الطّول والعرض والعمق اى لا يتّصف بشىء من ذلك والّا لكان منقسما ضرورة وعلى انّ طبيعة

طبيعة الاجزاء واحدة وانّها متماثلة فاذن اختلاف الاجسام انّما هو بالاعراض دون الماهيّة المختلفة تلك الاعراض بارادة القادر المختار عندنا وقيل اختلاف الاعراض باختلاف الاشكال اى اشكال الاجزاء ومنه يعلم انّ من مثبتى الشّكل للجزء من يقول باختلاف الاجزاء فى الشّكل واعلم انّ فى اثبات الجزء سدّ طريق كثير بالاضافة من اصول الفلسفة وابطال مسائلهم المبنيّة على اثبات الهيولى وسهولة الامر فى كثير من القواعد الدينيّة كحدوث العالم وامر المعاد وخرق السّموات

فصلٌ فى احكام الاجسام زعمت الفلاسفة انّ الاجسام انواع مختلفة باختلاف الصّور النّوعيّة الّتى لها لاختلاف الآثار قالوا كما انّ الهيولى لا تخلو عن الصّورة الجسميّة كذلك لا تخلو عن صورة اخرى جوهريّة بحسبها يتنوّع الجسم انواعا وذلك لانّ الاجسام مختلفة فى اللّوازم كقبول الانفكاك والالتيام بسهولة كما فى الماء او عسر كما فى الحجر او عدمه كما فى الفلكيّات فلابدّ من امر ثابت لبعض دون بعض لانّه لا يمكن استنادها هو لازم اليه فان كان مقوّما للجسم فهو المطلوب والّا احتاج الى امر آخر مختصّ يستند هو اليه فيتسلسل وقا

الامام هذا وارد عليهم فى الصور فان اختصاص الاجسام بصورها
النوعية لابد ان يكون لما يختص بها وهلم فيتسلسل ايض والمتكلمون
على انها متماثلة اى متحدة الحقيقة لا تختلف الا بالعوارض المستندة
الى القادر المختار اذ نسبة الموجب الى الكل على السواء وانما كانت
متماثلة لتماثل الجواهر الفردة التى تتركب هى منها ومن اعترف بتماثل
الجواهر واختلاف الاجسام جعل بعض اعراض الاجزاء داخلا فى حقيقة
الاجسام ولما كانت متماثلة يجوز على كل ما يجوز على الآخر كخرق
السماء وبرودة النار ونحو ذلك لما ان اختلافها ليس بالذاتيات
بل بالعوارض المستندة الى المختار لما ان الاختلاف بالعوارض
المستندة الى المختار ثم انها باقية زمانين فاكثر بحكم الضرورة وبديهة
العقل لا الحس فلا يرد ان شهادة الحس بالبقاء لا تصلح للتعويل
لجواز ان يكون البقاء بتجدد الامثال كالاعراض وذلك لانا نعلم
بالضرورة العقلية ان ذواتنا هى التى كانت من غير تبدل
فى الذات بل ان كان ففى العوارض وفانية بدلالة النص كقوله تع
كل شيء هالك الا وجهه وكل من عليها فان الى غير

غير ذلك ولا يخلو كل عن شكل لوجوب تناهيه لما يجيء من استحالة لا
تناهى الابعاد وكل متناه فله شكل اذ لا معنى له سوى هيئة احاطة النهاية
بالجسم ولا يخلو كل عن حيز بمعنى فراغ يشغله واما بمعنى السطح الباطن فلا بحكم الضرورة واستناد خصوصيات الاشكال والاحياز الى القادر المختار
ويمتنع خلوه اى كل عن العوارض وضدها كالحركة والسكون والاجتماع و
الافتراق ان اراد انه يجب ان يوجد فى كل جسم شيء من العارض فسلم لان
تشخص الاجسام انما هو بالاعراض المستندة الى قدرة القادر المختار لكونها
متماثلة لتماثل الجواهر المركبة هى منها كما مر وان اراد انه يجب ان يوجد فى كل
جسم احد الضدين من كل عرض فمم وسند المنع ظ واستدل على تناهيها
اى تناهى ابعاد الاجسام جعله من احكام الاجسام نظرا الى ان البعد ا
لجسمى هو المحقق بلا نزاع بخلاف الخلاء بوجوه ثلثة الاول انه لو وجد
بعد غير متناه لامكن بالضرورة ان يتحرك اليه اى الى جهة هذا
البعد كرة واذا تحركت اليه فيميل لا محالة قطرها الموازى له اى لذلك
البعد من الموازاة الى المسامتة اى يصير بحيث يلاقيه ويلزم تعيين
نقطة من ذلك لاوليتها اى اولية المسامتة لحدوثها لكونها

معدومة حال الموازاة المتقدمة عليها لكن تعين نقطة هى اول المسامتة
مح اذ كل نقطة تفرض فالمسامتة مع ما فوقها من جانب لا تناهى البعد قبل
المسامتة معها وذلك لان المسامتة مع اى نقطة تفرض انما تحصل بحركة و
زاوية عند مركز الكرة احد ضلعيها هو الخط الحاصل على وضع الموازاة
والآخر هو الحاصل مع وضع المسامتة وكل منهما يقبل القسمة الى غير
النهاية اما الحركة فظ مما مر واما الزاوية فلان كل زاوية مستقيمة الخطين
يمكن تنصيفها بخط مستقيم ولا شك ان لكل واحد من النصفين زاوية
كذلك فتقبل التنصيف كذلك وهكذا ثم لا شك ان حدوث نصفها قبل
حدوث كلها وفى حال حدوث النصف توجد المسامتة لزوال الموازاة
فتلك المسامتة مع نقطة فوقانية بلا شبهة فلا تكون النقطة الاولى
اولى نقطة المسامتة ولا هذه لان حدوث نصف النصف قبل حدوث
النصف وهكذا فلا نقطة تتعين لاولية المسامتة الوجه الثانى
هو ان يفرض من نقطة خطان ينفرجان كساقى المثلث بحيث يكون
بعد ما بينهما بقدر امتدادهما ويزيد البعد بينهما بقدر ازديادهما
فيلزم من عدم تناهيهما عدم تناهى بعد ما بينهما واللازم بط لانه

لانه محصور بين حاصرين وهذا يسمى بالبرهان السلمى الثالث برهان ا
لتطبيق وهو هنا ان ننقص من البعد الغير المتناهى ذراعا ثم نطبق بين
البعد التام والناقص فاما ان يقع بازاء كل ذراع من التام ذراع من
الناقص فيتساويان واستحالته ظاهرة اولا يقع فينقطعان لانه لا محالة
يكون ذلك بانقطاع الناقص فيلزم منه انقطاع التام لانه لا يزيد عليه
الا بذراع فان قيل ما وراء العالم متميز فان ما يلى الجنوب اى جنوب
العالم غير ما يلى الشمال اى شماله فلا يكون عدما محضا لعدم التمايز
بين الاعدام فهو بعد موجود ماديا كان او مجردا وايض الواقف على
طرف العالم ان امكنه مد اليد فيما ورائه فثمه بعد موجود لما مر
ان المكان هو البعد الموجود او لا يمكنه ذلك فثمه جسم مانع لليد
من النفوذ وعلى التقديرين يثبت فيما وراءه بعد مجرد او مادى قلنا
الاول وهم محض لا عبرة به اصلا والثانى مردود بانا نختار ا
لشق الثانى منه وهو عدم امكان مد اليد ولا نم انه لوجود المانع
بل لعدم الشرط وهو الفضاء الذى يمكن مد اليد فيه ثم طرف
الامتداد اى البعد من حيث انه طرف نهاية ومن حيث كونه منتهى

الاشارة وكونه مقصد المتحرك بالحصول فيه جهة ولذلك عقب بحث
تناهى الابعاد بحث الجهات فقال وباعتبار ما للانسان من الرأس
والقدم الذين بحسبهما الفوق والتحت والظهر الذى بحسبه الخلف و
البطن الذى بحسبه القدام واليدين بحسبهما اليمين واليسار الاول
بحسب يد اقوى فى الغالب والثانى بحسب يد اضعف كذلك تنحصر
الجهات فى ست ولا حصر لها فى الحقيقة بحسب ما للجسم من الاجزاء
والطبيعى الذى لا يتبدل اصلا جهة العلو وهو ما يلى رأس الانسان
بالطبع والسفل وهو ما يلى قدميه بالطبع فانه اذا صار القائم منكوسا
لا يصير ما يلى رجليه تحتا وما يلى رأسه فوقا بل رأسه يصير من تحت
ورجله من فوق والفوق والتحت بحالهما بخلاف الباقية فانها تتبدل
لان المتوجه الى المشرق يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب
يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب صار المغرب قدامه ومن
احكام الاجسام انها محدثة عندنا بالزمان بذواتها الجوهرية و
صفاتها العرضية وجمهور الفلاسفة على ان الفلكيات قديمة
بموادها وصورها الجسمية والنوعية واعراضها سوى الجزئى من

من الاوضاع والحركات فانها حادثة قطعا ضرورة ان كل حركة شخصية
مسبوقة باخرى لا الى بداية وكذا الاوضاع المعينة التابعة لها واما
مطلق الحركة والوضع فقديم ايضا لان مذهبهم ان الافلاك متحركة مستمرة
من الازل الى الابد بلا سكون وان العنصريات قديمة بموادها
وصورها الجسمية نوعا لان المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية
التى هى طبيعة واحدة لا تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها
فتكون نوعا مستمر الوجود بتعاقب افراده ازلا وابدا وصورها النوعية
جنسا لان مادتها لا تخلو عن صورتها النوعية باسرها بل لا بد ان
يكون معها واحدة منها وهى متشاركة فى جنسها فيكون جنسها
مستمر الوجود بتعاقب انواعها ولا امتناع فى حدوث بعض الصور
النوعية العنصرية كان يكون نوع النار حادثا لجواز حصوله
من نوع آخر بالكون والفساد وبعضهم على ان هناك مادة قديمة
هى العناصر الاربعة بجملتها او واحد منها هو الارض او الماء
او الهواء او النار والبواقى حصلت بتلطيف او بتكثيف وحصل السماء
من دخان يرتفع منها اى تلك المادة او المادة القديمة جوهر

آخر غيرها اى غير العناصر الاربعة حدثت منه السموات والعناصر
او هى اجسام صغار صلبة لا تقبل الانقسام الا بحسب الوهم كرية او
مختلفة الاشكال حصل من تركيبها العالم او هى نور وظلمة تولد
العالم من امتزاجها او وحدات تحيزت فصارت نقطا ثم اجتمعت ا
لنقط فصارت خطوطا ثم اجتمعت الخط فصارت سطوحا ثم اجتمعت
السطوح فصارت جسما وقد يقال اكثر هذه الكلمات رموز واشارات
لا يفهم من ظواهرها مقاصد ههنا فى حدوث الاجسام بذواتها
وصفاتها وجوه ثلثة الاول ان الجسم لا يخلو عن الحادث وكل
ما هو كذلك فهو حادث اما الكبرى فظ واما الصغرى فلوجهين
الاول اذ لا يخلو عن العرض لما مر المتنع البقاء كما سبق فيكون
حادثا لان القديم واجب البقاء والثانى انه لا يخلو عن خصوص
الحركة والسكون لان الجسم لا يخلو عن الكون فى الحيز وكونه فى الحيز
ان لم يسبقه كون فى غير ذلك الحيز فسكون ويدخل فيه الكون
فى آن الحدوث والا فحركة وكل منهما وجودى لكونه من الاكوان
ومع كونه وجوديا فى معرض الزوال المنافى للقدم وانما قيدناه

قيدناه بالوجودى لان عدم الحادث قديم يزول الى الوجود والزوال
المنافى للقدم انما هو فى الموجود لان القديم الموجود اما واجب او
مستند اليه بالايجاب فالحركة ظاهر انها فى معرض الزوال لتقضيها
على التعاقب واما السكون فلان كل جسم قابل للحركة اما اولا فبالاتفاق
وعدم نزاع الخصم فى ذلك واما ثانيا فبدلالة التماثل ابتداء وانتهاء
لتركب الاجسام من الجواهر الفردة المتماثلة كما مر فيصح على كل ما يصح
على الآخر فما للابتداء من الحيز يجوز للانتهاء وبالعكس وما ذلك
الا بالحركة فان قيل لعل الزوال المنافى للقدم انما يطرأ على جزئيات
الحركة لا كليها فيجوز ان يكون لها اى للاجسام حركات لا بداية
لها ويدوم الكلى منها بتعاقب جزئياتها الحادثة قلنا فح يتاتى للخصم
منع ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وانما يلزم لو كانت الحوادث
متناهية فلا بد من ابطال تعاقب الحوادث من غير بداية قلنا
يبطله برهان التطبيق وهو ههنا ان نفرض جملة من يومنا هذا
واخرى من يوم الطوفان مثلا ثم نطبق فتتناهيان او تنقطعان
وبرهان التكافؤ بان يفرض سلسلة عن حادث مسبوق وليس

لسابق على حادث آخر فلضرورة تضايف السابقية والمسبوقية لزم
اشتمال ذلك على سابق غير مسبوق وهو المنتهى وايضا ماهية
الحركة لو كانت قديمة موجودة فى الازل لزم ان يكون شئ من
جزئياتها ازليا لانه لا وجود للكلى الا فى ضمن الجزئى لكن اللازم
بط بالاتفاق ويرد عليه ان ليس معنى قدم الحركة وجودها بوجود
خاص فى الازل حتى يلزم قدم شئ من جزئياتها بل وجودها
فى الازل ولو بوجودات متعاقبة لا الى بداية وذلك لا يقتضى
وجود جزئى مخصوص منها فى الازل فلا بد من ابطال قدمها مطلقا
وما ذكر لا يدل عليه نعم قولنا قدم الكلى ينافى حدوثه لكن حدوثه
ثابت بما التزمتم من حدوث كل واحد من جزئياته اذ يكون كل واحد
منها مسبوقا بالعدم اذ لا معنى لحدوث الكلى الا حدوث كل واحد
من جزئياته ولزم من حدوثه تناهى جزئياته من جانب الابتداء
وذلك ظ فصدق قولنا ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فلا
اظنك فى مرية من ذلك والوجه الثانى من الوجوه الثلثة ان
الجسم محل للحوادث لما نشاهد من حدوث الحركات القائمة به

به وتجدد الاعراض الحالة فيه كالاضواء والالوان والاشكال ولا شئ
من القديم كذلك لما سيأتى فى الالهيات من انه يمتنع فى الازل فيلزم
الانقلاب والوجه الثالث ان الجسم بل كل ممكن اثر الفاعل المختار
لما سيأتى فى صفاته تعالى من اختيار الواجب واثر المختار حادث
لما مر من ان القصد الى الايجاد يقارن العدم ضرورة قالوا
اى القائلون بالقدم ان وجد فى الازل جميع ما لا بد منه لوجود
العالم لزم وجوده فى الازل لامتناع تخلف المعلول عن علة
التامة وان لم يوجد جميعه بل توقف وجود العالم على امر
حادث ينتقل الكلام بعينه اليه اى الى هذا الحادث فيتسلسل
والتسلسل بط فلزم قدم العالم قلنا بطريق النقض لو صح هذا
لزم ان لا يكون ما يوجد فى اليوم من الحوادث حادثا لجريانه
فيه وبطريق الحل لعل من جملة ما لا بد منه الارادة التى شانها
الترجيح والتخصيص للفعل بالوقوع اى وقت شاء الفاعل
وقوع الفعل فيه حسب علمه بالحكم الموقتة بوقوع الفعل فيه
فان الارادة تابعة للعلم فالعلم بالحكم والمصالح يصير داعيا

لا موجبا لتعلق الارادة فى الازل بايقاع الفعل فى وقت مخصوص
فيما لا يزال فنختار الشق الاول ولا نسلم وجوب وجود المعلول
وقت تمام العلة وانما يجب لو كانت العلة موجبة واما اذا كانت
مختارة فلا لان الارادة التى هى من تمام العلة انما تعلقت
بوقوع الفعل فى وقت معين لا بوقوعه مطلقا فهى انما تقتضى
وقوعه فى هذا الوقت لا مطلقا حتى تستلزمه عند تمامها
دفعا للترجيح بلا مرجح ولنا اختيار الثانى لان من جملة ما لا
بد منه ما هو فيما لا يزال وهو تعلق القدرة حسب تعلق
الارادة فانها صفة تؤثر وفق الارادة ولا تسلسل لان
تاثير القدرة ليس امرا موجودا محتاجا الى تاثير آخر والا لزم
التسلسل على تقدير الايجاب ايضا وانما يحتاج الى داع ومخصص
هو تعلق الارادة فى الازل بايجاده فيما لا يزال فى وقت مخصوص
كما يأتى واما حديث قدم المادة وكذا قدم الزمان فلاقتضاء
حدوثهما تسلسل المواد لان كل حادث مسبوق بالمادة فلو
كانت حادثة لاحتاجت الى مادة اخرى وهلم وتسلسل الازمنة

اللازمة لان سبق عدم الزمان على وجوده لا يكون الا بالزمان
فلا بد من قدمهما وهو يستلزم لقدم الجسم لعدم خلو المادة عن الصورة
وكون الزمان مقدارا للحركة القائمة به فضعيف لانا لا نم تركب الجسم
من المادة والصورة ولا قدم المادة لانه فرع الايجاب الباطل باثبات
قدرة الصانع ولا وجود الزمان ولو سلم فلا نم ان تقدم عدمه على
وجوده بالزمان لم لا يجوز ان يكون بالذات فصل فى تقسيم ا
لجسم وبيان اقسامه على ما قالت الحكماء وهو ان الجسم الطبيعى ان
تألف حقيقته فى نفس الامر من اجسام مختلفة الطبايع فمركب والا يتركب
منها فبسيط والجسم البسيط اما فلكى وهو قسمان الافلاك والكواكب
او عنصرى وهو قسم واحد وهو العناصر الاربعة والجسم المركب من
اجسام مختلفة الطبايع اما ممتزج اى ماله مزاج او غيره فمن البسيط ا
لفلكى ما هو فوق الكل ومحيط بكل ما سواه من الاجسام ويسمى محدد
الجهات وبينوا وجوده بانه لا بد لتحديد الجهات الحقيقية التى
لا تتبدل اصلا كالعلو والسفل اذ ما عداهما على كثرتها اعتبارية
متبدلة بحسب الاحوال المتغيرة فلا تدخل تحت الضبط من جسم واحد

كرىّ محيط بالكلّ مما سواه يتحدّد ويتعيّن بمحيطه الحدّ القريب من المحيط
وهو جهة العلو ويتحدّد بمركزه الحدّ البعيد وهو جهة السّفل
امّا الجسميّة فلوجوب كونه ذا وضع لانّ المراد بالمحدّد ما يتعيّن به وضع الجهة
وظ انّ ما لا وضع له لا يتعيّن به وضع فلا محالة لا يكون معدوما
ولا مجرّدا بل يكون موجودا ماديا فيكون جسما او جسمانيا وعلى
التقديرين لابدّ من الجسم والمراد بالوضع كون الشيء بحيث يمكن ان
يشار اليه بالاشارة الحسّية وامّا الوحدة فلانّه لو تعدّد فان
احاط البعض بالبعض تعيّن المحيط الحقيقي الّذى ينتهى الاشارة ا
لحسّية بسطحه الاعلى ويكون هو كافيا لتحديد الجهتين به باعتبار
مركزه ومحيطه فيكون المحاط حشوا لا مدخل له فى التحديد والا ...
يحيط البعض بالبعض بل كان كل منهما خارجا واقعا فى جهة من
الآخر تحدّد القريب منه فقط فان البعيد عن الجسم اذا كان خارجا
عنه لا يتعيّن الى اين على انّ كون كل منهما فى جهة من الواحد
الآخر يقتضى تقدّم محدّد للجهة عليهما حتى يكون وقوعهما فيها
كرىّ لما ذكره بقوله وامّا الكريّة اى كونه كريّا فلانّ غير الكرى

الكرى لا يتحدّد به البعيد وهو ما يكون بعيدا من سطح المحدّد و
غاية البعد واعترض بانّ الشكل البيضى بل المضلّع ايضا والعدسى
يشتمل على وسط هو غاية البعد من جميع الجوانب غاية الامر ان الابعاد
الممتدّة منه الى الجوانب لا تكون متساوية ولانه بسيط يمتنع زواله
عن الاستدارة الّتى مقتضى طبعه لانّ تركّبه وكذا بساطته مع زواله
عن مقتضى طبعه اعنى الاستدارة يقتضى كون الجهة قبله لانّ
ذلك اى كلّا من تركّبه وزواله عن الاستدارة بالحركة المستقيمة الّتى
لا تكون الّا من جهة الى جهة امّا زواله عن الاستدارة فبالحركة
ظ وامّا تركّبه فلانّ التألف لا يتصوّر الّا بحركة بعض الاجزاء الى
بعض وهى حركة مستقيمة وامّا الاحاطة فلانّ غير المحيط لا يحدّد
سوى الحدّ القريب منه لانّ الحدّ البعيد اذا كان خارجا عنه
لا يتعيّن الى اين ولابدّ من الاحاطة بالكل اى بجميع الاجسام
ولا يكون محاطا لشيء منها لانّ المحيط اذا كان محاطا لم يكن محدّدا
للجهة التى هى طرف الامتداد ومنتهى الاشارة لانّ المحاط قد
يمتد الاشارة منه الى الغير المحيط به فلا يكون هو اى ذلك

المحاط المنتهى للاشارة وطرف الامتداد وقد فرض كذلك وزعموا انّ
المحدّد للجهات تاسع الافلاك الّتى قام الدّليل عليها من الحركات المختلفة
فى الجهة او السّرعة والبطوء او فيهما معا فانّه لابدّ لتلك الحركات
من محالّ متعدّدة لاستحالة الحركتين المختلفتين فى زمان واحد
وزعموا انّ هذا المحدّد يتحرّك من المشرق الى المغرب على منطقة وهى
اعظم دايرة تفرض فى منتصف القطبين بحيث يتساوى بعدها منهما
تسمّى معدّل النّهار لتساوى الليل والنّهار عند كون الشمس
عليها وهو حين ما تكون فى احدى نقطتى الاعتدالين وعلى قطبين
وهما النقطتان الثابتتان عند حركة الكرة تسمّيان قطبى العالم
احدهما وهو الذى يلى شمال المواجه للمشرق يسمّى الشمالى والاخر
الجنوبىّ وتحته اى المحدّد فلك الثوابت سمّيت بالثوابت لبطوء
حركتها بحيث لا يحسّ بها الّا بتدقيق النّظر فى احوالها المعلومة
بارصاد متعدّدة بين تلك الارصاد مدّة طويلة ولذلك خفى
حركتها على الاوايل حتى حكموا انّ الافلاك ثمانية وانّ الحركة
اليوميّة لكرة الثوابت ثم فلك الزحل ثم فلك المشترى ثم فلك

فلك المرّيخ ثم فلك الشمس ثم فلك الزّهرة ثم فلك العطارد ثم
فلك القمر وهو السّماء الدّنيا لانّه اقرب الينا من ساير الافلاك و
الدّليل على ترتيبها الحجب فما هو اسفل يحجب ما هو الاعلى ويستره عنّا
اذا وقع على محاذاته الّا الشمس فانّها لا تنكسف الّا بالقمر ولا يتصوّر
كسفها بشيء من الكواكب ولا لشيء منها لانّها تستر بشعاعها اذا قربت
منها فالحكم بكونها فى تلك المرتبة لما فيه من حسن الترتيب وجودة النظام
حيث يكون النّير الاعظم فى الوسط من السّيارات بمنزلة شمسة القلادة
ومنطقة حركة الفلك الثّامن تسمّى منطقة البروج لمرورها
باوساط البروج وتقاطع هذه المنطقة منطقة العالم وهى الّتى
تسمّى معدل النّهار على نقطتين تسمّيان نقطتى الاعتدالين
احديها وهى النقطة الّتى تجاوزها الشّمس الى شمال المعدل اعنى
ما يلى القطب الشمالى هى نقطة الاعتدال الربيعى لاعتدال الليل
والنّهار وحلول الرّبيع فى اكثر البلاد عند كون الشّمس فيها
والاخرى وهى الّتى تجاوزها الشمس الى جنوب المعدل هى نقطة
الاعتدال الخريفى لاعتدال الليل والنّهار وحلول الخريف

فى اكثر البلاد عند كون الشمس فيها ويسمى ما بينهما اى بين
نقطتى الاعتدالين اراد به ابعد اجزاء منطقة البروج عن منطقة ا
لعالم نقطتى الانقلا بين احديهما وهى غاية البعد عن المعدل
من جهة الشمال نقطة الانقلاب الصيفى لانقلاب الزمان من
الربيع الى الصيف عند كون الشمس فيها والاخرى وهى غاية
البعد من المعدل من جهة الجنوب نقطة الانقلاب الشتوى
لانقلاب الزمان الى الشتاء عند كون الشمس فيها وينقسم الفلك
بتوهم ست دوائر متقاطعة على قطبى البروج اثنى عشر قسما
يسمى كل قسم منها برجا وجعلوا كل برج ثلاثين قسما سموا كل قسم
درجة وكل درجة ستين قسما سموا كل قسم دقيقة وجعلوا كل
دقيقة ستين ثانية وكل ثانية ستين ثالثة وهكذا وتفاصيل ذلك
فى علم الهيئة فان اردت معرفة التفاصيل فطالع كتبه ثم ان
اثبات المحدد مبنى على امتناع الخلاء والاجاذان ينتهى اليه
الامتدادات ويتعين به اوضاع الجهات وعلى اختلاف الاجسام
بالحقيقة واسناد بعض حركاتها الى الطبيعة والا لما كان من

من الاجسام ما يقتضى صوب المحيط ويتحرك اليه بالطبع وما يقتضى
صوب المركز ويتحرك اليه بالطبع فلم يكن العلو والسفل جهتين طبيعيتين
ولما كان الثابت عندنا ان الخلاء ممكن وان الاجسام متماثلة يجوز
على كل ما يجوز على الآخر وان الحركات مستندة الى قدرة الفاعل
المختار لا اثر فيها للطبيعة لم يتم ما ذكروه فى اثبات المحدد عندنا وكانت
الحركات المستقيمة التى بها الخرق والالتيام جائزة على الفلك كما جازت
على العناصر والكواكب سابحة على الوجه الذى يعلمه الله تعالى قال
الله تعالى كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ قالوا اى الحكماء ان البسائط العنصرية
اربعة النار والهواء والماء والارض وتحت فلك القمر عنصر النار
خفيف مطلق اذا خلى وطبعه فى اى حيز من الاحياز كان طالبا للمحيط
ولذلك كانت مماسة له وهى حارة بشهادة الحس حرارة شديدة يابسة
لانها تفنى الرطوبات المباينة لليبوسة شفافة لا تحجب ما وراءها
ثم عنصر الهواء خفيف مضاف يقتضى ان يكون تحت النار وفوق
الاخرين حار ولذا صار الماء بالتسخين هواء والبرد العارض له انما
هو بمجاورة الارض والماء رطب اذ لو خلى وطبعه لاحس منه بالكيفيتين

شفاف لا لون له ثم عنصر الماء ثقيل مضاف يقتضى ان يكون فوق
الارض وتحت الاخرين بارد رطب بشهادة الحس شفاف والماء المرئى
لنا انما يستر لمخالطة اجزاء ارضية فله لون ما ثم عنصر الارض ثقيل
مطلق يطلب المركز بارد ويابس بشهادة الحس ثم انهم زعموا ان هيولى
العناصر واحدة مشتركة قابلة لصورها النوعية حسب الاستعدادات
الحاصلة بالاسباب الخارجية فعند تبدل الاسباب يزول صورة وتحدث
اخرى وهذا هو الانقلاب فاعلم انه ينقلب بشهادة الحس كل من العناصر
الى ما يجاوره بلا واسطة والى غيره بواسطة او واسطتين وهو الكون
لصورة والفساد للاخرى ثم الذى يقتضيه قواعدهم احاطة الماء بجميع
الارض لان الارض ثقيل مطلق بخلاف الماء فحيزه الطبيعى فوق الارض
ولكنه من العناية اى الارادة الالهية انكشاف البعض من الارض معاشا
للحيوان والعناية كالارادة فسروها بالعلم بالنظام على الوجه الاكمل
فلا يوجب الفعل بالقصد والاختيار حتى ينافى قولهم بالايجاب
وللنار طبقة واحدة لانها شديدة الاحالة لمجاورها الى جوهرها
ولكل من البواقى طبقات وفيها اقوال مختلفة لا فائدة فى

فى استقصائها ثم انه بعد الفراغ عن مباحث البسائط شرع فى مباحث
المركبات مقدما منها ما لا امزاج له لكونه اشبه بالبسائط من جهة عدم استحكام
تركيبه وجواز اقتصاره على عنصرين او ثلثة ولهذا لم يفرده بفصل بل
ذكره فى فصل البسائط وهو ثلثة اقسام لانه حدوثه اما فوق الارض اى
فى الهواء او على وجه الارض او فى الارض ومن الاول ما يتكون من
البخار ومنه ما يتكون من الدخان وكلاهما بالحرارة فانها تحلل من
الرطب اجزاء هوائية ومائية هى البخار ومن اليابس اجزاء ارضية
يخالطها اجزاء نارية وقلما تخلو عن هوائية هى الدخان والبخار ا
لمتصاعد قد يلطف بتحليل الحرارة اجزائه المائية فيصير هواء وقد
يبلغ الطبقة الزمهريرية من الهواء وهى الهواء الصرف الذى برد بمجاورة
الارض والماء ولم يصل اليه اثر انعكاس الاشعة فيتكاثف فيجتمع
سحابا ويتقاطر وينزل مطرا ان لم يصبه برد شديد او ينزل ثلجا
ان اصابه برد شديد يجمد السحاب قبل تشكله شكل القطرات او
ينزل بردا ان اصابه بعد تشكله وقد لا يبلغها اى الطبقة الزمهريرية
فيصير ضبابا ان كثر او ينزل صقيعا ان قل وتكاثف ببرد الليل

وجد او ينزل طلا ان لم يجد فنسبة الصّقيع الى الطّل نسبة الثلج الى
المطر وقد يتصاعد مع البخار دخان الى الطبقة الزمهريرية فيتكاثف
البخار فينعقد سحابا فيحتبس الدخان فى السّحاب فان بقى الدخان
على حرارته قصد الصّعود او بَرَد قصد النّزول وكيف ما كان يمزّق ا
لسّحاب تمزيقا عنيفا فيحصل من تمزيقه وخرقه اياه صاعدا او هابطا
ومصاكّته فى القاموس صكّه ضربه ودفعه والصّكمة الصّدمة ا
لشديدة صوت هو الرعد وقد يشتعل الدّخان بالتّسخين الحاصل
بالتمزيق فيحصل نار لطيفة تنطفى سريعا وهو البرق او كثيفة لا
تنطفى حتى تصل الى الارض وهى الصاعقة وقد تتكاثف الادخنة
الكثيرة المتصاعدة بالبرد وينكسر حرّها بالطبقة الزمهريرية فتثقل
فتنزل بتموج الهواء وهى الرّيح الباردة وقد لا ينكسر حرّها فتتصاعد
الى كرة النار ثم ترجع بحركتها التابعة لحركة الفلك وهى الرّيح الحارّة
وما شوهد فيها اى فى الرّياح من الاهوال والاحوال كقلع الاشجار
وتقليبها وغير ذلك يشهد بانّها ليست الا من عند القادر المختار
ومرسل الرياح وغاية ما ذكروه لو ثبت بيان اسباب تكوّنها بارادة الله

نعم عند من يقول بالوسائط لا عندنا لاستنادنا الكلّ اليه نعم ابتداء
فلا يتصوّر واسطة حقيقية عندنا وهنا وقع الفراغ من النوع الاوّل
فحاول الشروع فى الثانى فقال الطّين اللّزج الكثير اذا انعقد واستحكم
انعقاده رطبه بيابسه بحرّ عظيم تكوّن حجرا والطين المتحجّر مختلف الاجزاء
فى الصّلابة والرّخوة واذا انحفر اجزاؤه الرّخوة باسباب من الماء و
الرياح وغير ذلك تكوّنت وتحصّلت الجبال ثم لا يخفى انّ اختصاص
بعض الاجزاء بالصّلابة وبعض بالرّخوة مع استواء نسبة الكلّ الى
الفلكيّات التى زعموا انّها المعدّات لها يقتضى سببا مخصّصا وهو
الفاعل المختار ولقلّة تسخّنها اى الجبال بانعكاس الشعاع تبقى
عليها الثّلوج والانداء التى تحصل منها الابخرة التى هى مادّة ا
لمعادن والسّحب والعيون فتكوّن المعادن والسّحب والعيون
تكوّنا كثيرا ولمّا فرغ من القسمين الاوّلين شرع فى الثالث فقال
اذا انشقّت الارض بابخرة او ادخنة محتقنة فيها محاولة للخروج غير
متمكّنة عليه فكثافة وجه الارض وكونه عديم المسام او ضيقها
جدّا احدثت الزلازل لانّ ذلك انّما يكون اذا تحرّكت الابخرة

والادخنة وحرّكت الارض وتلك الحركة تسمّى زلزلة وقد يكون معها
اى الزلازل الحادثة عند الانشقاق نيران محرقة واصوات هائلة لشدّة
المصاكّة وقلّما توجد الزلزلة فى الارض الرّخوة لسهولة الخروج والبلاد التى
يكثر الزلازل فيها اذا حفرت فيها آبار كثيرة قلّت الزلزلة بها وربّما ينقلب
بمعونة البرد الذى فى باطن الارض البخار الحادث فيها ماء فينشق
الارض لكثرة البخار المنقلب فيها ماء عيونا جارية على الولاء لامتناع
الخلاء فانّه كلّما جرى الماء انجذب الى موضعه هواء وبخار آخر يبرد
بالبرد الحاصل هناك فينقلب ماء ايضا وهكذا الى ان يمنع مانع او راكدة
ان لم يكن للابخرة المنقلبة مدد وربّما ينفتق الكثف عنه وذلك
اذا لم يكن البخار كثيرا بحيث يشقّ الارض وهى الآبار والقنوات بحسب مصادفة
المدد وفقدانه وقد يكون سبب العيون والآبار والقنوات مياه
الامطار والثلوج لانّا نجدها تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها

فصل فى المركّبات التى لها مزاج وما يتبعه وفيه بيان حقيقة
المزاج اذا اجتمعت العناصر الاربعة لابدّ حدوث الكيفية
المتوسّطة المتشابهة لا يتمّ بدون الاربعة المصغّرة الاجزاء جدّا لانّ

لانّ الامتزاج انّما يكون بطريق المماسّة وهى تتكثّر بتكثّر السّطوح الحاصل
بتكثّر الاجزاء الحاصل بتصغّرها فكلّما كان تصغّر الاجزاء اكثر كان المزاج
اتمّ فتفاعلت تلك العناصر بقويها اى بكيفياتها بعضها فى بعض سمّيت قوى
لكونها مبادى التّغييرات فانكسرت سورة كلّ من الكيفيات الاربع الحرارة
والبرودة واليبوسة والرّطوبة بمعنى ان تزول مرتبة تلك الكيفية وتحدث
مرتبة اخرى اضعف منها احدثت جواب اذا كيفية متوسّطة بين الاربع
بمعنى ان يكون اقرب الى كلّ من الكيفيّتين المتضادتين ممّا يقابلها
متشابهة فى الكلّ بان يكون الحاصل فى كلّ جزء من اجزاء الممتزج مماثلا
للحاصل فى الجزء الآخر بحيث يكون مساويا له فى الماهيّة من غير تفاوت
سوى المحلّ تسمّى بالمزاج وهو امّا معتدل او امّا خارج فان كان من قوى
متساوى المقادير شدّة وضعفا فمعتدل وتساوى مقادير القوى
لا يستلزم تساوى مقادير العناصر لجواز ان يكون عنصر مغلوبا فى
الكميّة قويا فى الكيفيّة وبالعكس حتّى جعلوا حرارة النّار اضعاف
برودة الماء والّا يكن من قوى كذلك فخارج عن الاعتدال امّا بكيفية
واحدة من الكيفيّات الاربع او بكيفيّتين غير متضادتين وامّا خروجه

بمتضادتين او ثلث او بالاربع فغير ممكن للزوم اجتماع المتضادتين لان
الخروج بكيفية الحرارة مثلا معناه ان تزيد على البرودة فمع ذلك زيادة
البرودة تستلزم ذلك فينحصر الخارج فى ثمانية اقسام لان الخارج بكيفية
اربعة اقسام بحسب الكيفيات الاربع وبكيفيتين غير متضادتين ايضا كذلك
اما الحرارة واليبوسة او البرودة والرطوبة او الحرارة والرطوبة او اليبوسة
والبرودة وقد يقال المعتدل لما يتوفر فيه على الممتزج القسط الذى
ينبغى له ويليق بحاله ويكون انسب بافعاله من الكميات والكيفيات
اى كميات العناصر وكيفياتها مثلا شأن الارنب الخوف والجبن وشأن
الاسد الجرأة والاقدام فيليق بالاول غلبة البرودة وبالثانى غلبة الحرارة
والمعتدل بالمعنى الاول من التعادل بمعنى التساوى ويقال له المعتدل
الحقيقى وبالمعنى الثانى من العدل فى القسمة ويقال له المعتدل الطبى
نوعا كان ذلك الممتزج او صنفا او شخصا او عضوا كل من هذه الاربعة
يعتبر بحسب الخارج عنه فيعتبر النوع بالنسبة الى سائر الانواع والصنف
الى سائر الاصناف من ذلك النوع والشخص الى سائر الاشخاص من ذلك
الصنف والعضو الى سائر الاعضاء من ذلك البدن او بحسب الداخل

فيه فالنوع بالقياس الى ماله من الاصناف والاشخاص والصنف الى ماله
من الاشخاص والشخص الى ما يعرض له من الاحوال وكذا العضو والتفصيل
ان لكل نوع من المركبات المزاجية مزاجا لا يمكن ان يوجد صورته النوعية
بدونه وليس ذلك المزاج على حد واحد والا كان جميع افراد النوع الواحد
متوافقة فى المزاج وما يتبعه من الخلق والخلق بل له عرض فيما بين الحرارة
والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة ذو طرفين افراط وتفريط اذا خرج عنه
لم يكن ذلك النوع فهو اعتداله النوعى والبق امزجته بالنسبة الى الانواع
الخارجة عنه وله ايضا مزاج واقع فيما بين ذلك العرض اى يكون فى
حاق وسطه هو اليق الامزجة الواقعة فى ذلك العرض وبه يكون
حاله فيما خلق له من صفاته واثاره المختصة به اجود وذلك اعتداله
النوعى بالنسبة الى ما يدخل فيه من صنف وشخص ولا يكون
حاصلا الا لاعدل شخص من اعدل صنف من ذلك النوع ولا يكون
ايضا حاصلا له الا فى اعدل حالاته والاعتدال الصنفى بالقياس
الى الخارج هو ما يكون لايقا بصنف من نوع مقيسا الى امزجة سائر
اصنافه وله عرض ذو طرفين هو اقل من العرض النوعى اذ هو بعض

منه واذا خرج عنه لم يكن ذلك الصنف وبالقياس الى الداخل هو المزاج ا
لواقع فى حاق وسط هذا العرض وهو اليق الامزجة الواقعة فيما بين طرفيه
اذ به يكون حاله اجود فيما خلق لاجله ولا يكون حاصلا الا لاعدل
شخص منه فى اعدل حالاته سواء كان هذا الصنف اعدل الاصناف اولا
والاعتدال الشخصى بالنسبة الى الخارج هو الذى يحتاج اليه الشخص
فى بقائه موجودا سليما وهو اللايق به مقيسا الى امزجة سائر الاشخاص
من صنفه وله ايضا عرض هو بعض من العرض الصنفى وبالنسبة الى
الداخل هو ما يكون به الشخص على اجود حالاته والاعتدال العضوى
مقيسا الى الخارج ما يتعلق به وجود العضو سالما وهو اللايق به
دون امزجة سائر الاعضاء وله ايضا عرض الا انه ليس بعضا من
العرض الشخصى ومقيسا الى الداخل هو الذى ينبغى له حتى يكون على
احسن احواله ثم اعلم انهم اتفقوا على ان اعدل الانواع اى اقربهم
بحسب المزاج الى الاعتدال الحقيقى نوع الانسان لكونه متعلق النفس الناطقة
التى هى اشرف واكمل فلا بد ان يكون هو اشرف اى اقرب الى الوحدة
وابعد من الكثرة حتى يكون بالواحد المبدء انسب فيكون

فيكون بافاضة الكمال اجدر واختلفوا فى اعدل الاصناف بالنظر الى
اوضاع العلويات فقال ابن سينا سكان خط الاستواء لتشابه احوالهم
من الحر والبرد لتساوى ليلهم ونهارهم ابدا فينكسر سورة كل واحد من
هاتين الكيفيتين الحادتين منهما بالاخرى فيكون مزاجهم اقرب الى الاعتدال
الحقيقى وكثير من المتأخرين على انهم سكان الاقليم الرابع فاعدل
البقاع بحسب اوضاع العلويات هو الاقليم الرابع عند الاكثرين منهم
لانهم احسن الوانا واطول قدودا واجود اذهانا واكرم اخلاقا وكل ذلك
يتبع المزاج واعتداله واعدل الاشخاص اعدل شخص من اعدل صنف
واما اعدل الاعضاء فهو عندهم الجلد سيما الجلد الذى للانملة
سيما الذى للسبابة ولذا حكم فى الفرق بين الملموسات والحاكم ينبغى
ان يكون متساوى الميل الى الطرفين ليحكم بالعدل واقسام الممتزج
ثلثة لانه ان تحقق فيه مبدء التغذية والتنمية فاما مع تحقق مبدء
الحس والحركة الارادية فهو الحيوان اولا مع تحقق مبدء الحس
والحركة فهو النبات والا تحقق فيه مبدء التغذية والتنمية فالمعدنى
وانما اعتبر تحقق المبدء المذكور اذ لا قطع بعدمه فى النبات والمعدنى

بل ربما يدعى الشعور والارادة للنبات لامارات مثل ميل عروق الاشجار
الى جهة الماء وميل اغصانها من جانب الموانع الى الفضاء وهواء
المعدنى اما ذائب مع الانطراق اى كونه قابلا لضرب المطرقة بحيث لا ينكسر
ولا يتفرق كالاجساد السبعة الذهب والفضة والرصاص والاسرب
والحديد والنحاس والخارصينى قيل هو جوهر يشبه بالنحاس يتخذ منه المرايا
او ذائب مع الاشتعال كالكبريت او ذائب بدونهما اى الانطراق والاشتعال كالزاج
واما غير ذائب اما لفرط الرطوبة كالزيبق اولفرط اليبوسة كالياقوت
واللعل والزبرجد ونحو ذلك وبعد الفراغ عن المعدنى شرع فى
النبات ترقيا من الادنى الى الاعلى فقال يشارك النبات لاختصاصه
بزيادة اعتدال لا توجد فى المعدنى الحيوان فى الاحتياج الى قوى
طبيعية سميت بها بناء على ان الطبيعة تطلق على ما يفعل بغير
ارادة منها القوة الغاذية التى لابد منها فى بقاء الشخص مدة حيوته
تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذى بدلا لما يتحلل عنه وتخدمها قوى
اربع الاولى الجاذبة التى تجذب المحتاج اليه من الغذاء والثانية
الماسكة التى تمسك الغذاء المجذوب الى ان يهضمه الهاضمة والثالثة

والثالثة الهاضمة التى تعد الغذاء لان يصير جزءا بالفعل والرابعة
الدافعة التى تدفع الغذاء المهيأ لتغذية عضو اليه وتدفع الفضل
الغير الملايم له عنه ولولا دفعها اياه لم يخل شيء من الاعضاء عن
اخلاط تفسده واولى مراتب الهضم الذى هو فعل الهاضم يعنى للهضم
مراتب اربع اوليها فى المعدة وابتدائه فى الفم لاتصال سطحه بسطح ا
لمعدة ثم فى الكبد ثم فى العروق ثم فى الاعضاء وهذه هى الثلث
الباقية ومنها اى من القوى الطبيعية النامية والقياس المنمية
لان فعل القوة هو الانماء والنامى هو الجسم وتسامح للازدواج وبالجملة
هى القوة التى تدخل الغذاء المهيأ فى اجزاء الجسم فتضمه
اليها فتزيد فى اقطاره الثلثة الطول والعرض والعمق بنسبة
طبيعية اى نسبة تقتضيها طبيعة الشخص الذى له تلك القوة الى
غاية النشو فيه فخرج الورم فانه ليس على النسبة الطبيعية والسمن
لانه قد يكون بعد كمال النشو ايضا كالورم وانما الاحتياج الى تلك
القوة لتكميل الشخص ووصوله الى كماله ومنها القوة المولدة التى
يحتاج اليها لبقاء النوع وهى قوة تحصل من الغذاء بعد الهضم

التام ما يصلح ان يكون مبدءا ومادة لشخص اخر من نوع المغتذى وتفصل
اى ما يصلح مبدءا الى اجزاء مختلفة وتفيده الهيئات اللايقة به
والمحققون على ان هذه الافعال الثلثة مستندة الى قوى ثلث والمولدة
اسم للقوى الثلث وقد يستند هذا الفعل الاخير الى قوة اخرى
تسمى مصورة تخص المولدة بالتحصيل والتفصيل ثم انهم اضطربوا
فى ان تعدد هذه القوى الطبيعية كلها بالذات او بحسب الحيثيات
والاعتبارات وما تقرر عندهم من ان اثر الواحد لا يكون الا واحدا
فانما هو فى الواحد من جميع الجهات واضطربوا ايضا فى ان الجامع
للاجزاء والحافظ لها والمدبر لها الى ان يتم الشخص ماذا فقيل الجامع
للاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج فى تدبير نفس
الام الى ان يستعد لقبول النفس ثم بعد حدوثها تصير حافظة
له وجامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء وقيل الجامع للاجزاء
نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة ليدن
الجنين ثم نفسه الناطقة وتحيروا فى كيفية صدور الافعال
المتقنة المحكمة على النظام المخصوص وكيفية صدور الصور

الصور العجيبة والاشكال الغريبة والالوان المختلفة التى فى انواع النبات
عن القوى الطبيعية التى هى اعراض قائمة بالاعضاء لا يتصور لها قدرة
وارادة وعلم والتجأوا آخرا الى الخالق القدير والحكيم الخبير ثم اراد
بيان خواص الحيوان فقال ويختص الحيوان بقوى نفسانية نسبة الى
النفس الحيوانية او الناطقة لكون تلك القوى فى الانسان اكمل فى
سائر الحيوانات مدركة ومحركة احتيج اليهما لطلب النافع ودفع الضار
لان ذلك بادراكهما والاقتدار الى الحركة الى النافع وعن الضار فالـ
مدركة قدمها على المحركة لكون الحركة تابعة للارادة التابعة للادراك
الحواس الظاهرة باعتبار آلاتها او مدركاتها والباطنة لان الكلام فى
القوى المشتركة والقوى النطقية المدركة للكليات مختصة بالانسان
وقدم الظاهرة لظهورها وكونها متفقا عليها فمن الظاهرة قوة ا
للمس وهى قوة سارية فى جميع البدن بها يدرك الحرارة والبرودة و
اليبوسة والرطوبة والملاسة والخشونة الى غير ذلك واحتياج الحيوان
اليها اكثر من غيرها ولذلك كثيرا ما يبطل حس الذوق او غيره
و يبقى الحيوان حيوانا بخلاف هذه ومنها قوة الذوق وهو تالٍ

اللمس في المنفعة بحيث يفعل ما به يتقوم البدن وهو اختيار الغذاء
ويوافقه في الاحتياج الى الملامسة وهو قوة منبثة اى منتشرة من
بثه اذا نشره في العصب المفروش على جرم اللسان بها يدرك الطعوم
ولا بد من الرطوبة العذبة اى الخالية في نفسها عن الطعوم كلها
ومنها قوة الشم وهي قوة في زائدتي مقدم الدماغ كحلمتي الثدي
بها يدرك الروائح بوصول الهواء المتكيف بها الاقرب فالاقرب
الى ما يجاور محل هذه القوة فيدركها لا بانفصال الاجزاء عن ذي
الرائحة كما زعم البعض وذلك لان المسك القليل يعطر مواضع كثيرة
ويدوم ذلك مدة بقائه ولا يقل وزنه واحتج المخالف بوجهين الاول
ان الحرارة تهيج الروائح وتنشرها والبرد يخفيها فدل ذلك على ان
الشم بالتحليل قلنا لم لا يجوز ان يكون ذلك لتاثير الحرارة في الهواء و
اعدادها اياه للاتصاف بالرائحة او في الآلة واعدادها للشم والثاني
ان التفاحة تذبل من كثرة الشم فلولا انه يتحلل شيء منها لم تكن
كذلك قلنا ذبولها من وصول النفس وكثرة اللمس ومنها قوة السمع
وهي قوة مودعة في عصب باطن الصماخ يدرك بها الاصوات بوصول

بوصول الهواء الحامل للصوت الى ذلك العصب ومنها قوة البصر
وهي قوة مودعة في التجويف الذي في ملتقى العصبتين المجوفتين النا
بتتين في مقدم الدماغ المتفارقتين الى التلاقي المفترقتين بعد التلاقي الى
ان تتاديا الى العينين فتنفذ اليمنى الى العين اليمنى واليسرى الى
اليسرى وقيل بالعكس يدرك بها الالوان والاضواء اولا وبالذات و
بتوسطهما سائر المبصرات اما بالانطباع اى انطباع صورة المرئي
في العين او بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط رأسه عند
العين وقاعدته عند المبصر ولكل من الانطباع وخروج الشعاع
امارات فللاول منها ان العين جسم صيقلي نوراني فان نور العين
مرئي في الظلمة اذا حك المتنبه من النوم عينه وكل جسم كذلك اذا قابله
كثيف ملون انطبع شبحه فيه فان انطباع الشبح في القابل المقابل
ضروري كما في المرآة وهذا انما يفيد انطباع الشبح في العين لا كون ا
لابصار به وله ايضا ان سائر الحواس انما تدرك بان ياتيها المحسوس
لا بان يخرج عنها شيء الى المحسوس فكذا الابصار ورد انه تمثيل
بلا جامع وله ايضا ان صورة الشمس قد تبقى زمانا في عين من اطال

النظر اليها ثم اعرض عنها وما ذلك الا للانطباع ورد ايضا بان صورة
المرئي باقية في الحس المشترك كما ياتي لا في الباصرة وللثاني اى كون
الرؤية بخروج الشعاع ان الرؤية تتفاوت بتفاوت الشعاع فان من
قل شعاع بصره كان ادراكه للقريب اصح منه للبعيد لتفرق الشعاع في
البعيد ومن كثر شعاع بصره كان ادراكه للبعيد اصح لان الحركة
في المسافة الطويلة تفيد رقة وصفاء ولو كان الابصار بالانطباع
لما تفاوت الحال قلنا لو كان الشعاع طريق الرؤية فكلما كان اكثر
كان الرؤية اصح فالرقة الحاصلة بالحركة المذكورة لا تكون
سببا لاصحية الرؤية بل تنافيها وله ايضا انه يشاهد في
الظلمة انفصال النور من العين واشراقه على الانف وانه
يشاهد عند تغميض العين على السراج خطوط شعاعية اتصلت
بين العين والسراج قلنا هذا انما يكون امارة على وجود الشعاع
ولا يفيد ان الابصار انما يكون بذلك كيف ولو كان كذلك لوجب
ان لا يرى المرئي الا بعد انقضاء زمان يتحرك فيه الشعاع الى
المرئي وليس كذلك لانا كما فتحنا العين ابصرناه بلا تفاوت في

في القريب والبعيد وعندنا الرؤية بمحض خلق الله عند فتح العين
ولا تشترط بشيء وما يقال هو قول الفلاسفة وتبعهم المعتزلة انه
يشترط في صحة الابصار بعد سلامة الحاسة وبعد القصد الى الاحساس
وحضور المبصر عند الرائي كونه اى المبصر كثيفا مانعا من نفوذ ا
لشعاع فيه والمراد ان يكون له حظ من الكثافة وان كان له لطافة
ما كالزجاج فان مثله للطافته لا يحجب ماوراءه من الابصار ولكثافته
يصير مرئيا مضيئا اما من ذاته او من غيره مقابلا للرائي او في حكمه
كما في رؤية الانسان وجهه في المرآة بلا حجاب بين الرائي والمرئي ولا
افراط قرب فان المبصر اذا قرب من البصر جدا بطل الابصار ولا افراط
بعد هذا يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وحسب عظم المرئي
وصغره واشراق لونه وكودته ولا افراط صغر ولا سبب غلط للرؤية
فانا نجد انتفاء الرؤية عند انتفاء شيء من تلك الشرائط ممنوع
لجواز ان يخلق الله تعالى الرؤية بدون هذه الشرائط وعدم الوقوع
لا يدل على الامتناع وكذا دعوى لزومها اى الرؤية عند تحقق
تلك الشرائط ممنوعة اذ يمكن مع تحقق هذه الشرائط ان لا يخلق

الله تعالى الرؤية كما حجب اولياته من اعدائه فى مواطن كثيرة قال
فى شرح المقاصد منهم من قال اشتراط هذه الشرائط انما هو عند
تعلق النفس بالبدن هذا التعلق المخصوص او كون الباصرة على
هذا القدر من القوة لا على حد اخر فوقه كما فى الآخرة هذا ومن
الحواس الباطنة الثابتة بالدليل الحس المشترك وهى القوة التى
يجتمع فيها صور المحسوسات بالحواس الظاهرة التى يجد كل احد
من نفسه ادراكاتها وتعلقها بما يخصها من الآلات بالتأدى اليها
من طرف الحواس الظاهرة بدليل الحكم بالبعض من المحسوسات بالحواس
الظاهرة على البعض ايجابا او سلبا كالحكم بان هذا الملموس هو هذا
الملون فان الحاكم بالنسبة لابد ان يحضر عنده الطرفان حتى
يمكن ملاحظة النسبة بينهما وليس شئ من القوى الظاهرة كذلك
فلابد من قوة باطنة فان قيل الحاكم هو العقل قلنا ان مدرك الجزئيات
عندهم ليس الا القوى الجسمانية كما يأتى لكن يرد عليهم صحة بان
زيد انسان مع انه لا يمكن للقوى الجسمانية ادراك الكليات
فالمدرك للجزئى هو مدرك الكلى والا بطل ان الحاكم ان يحضر

ان يحضر عنده الطرفان فان قيل الحاكم هو العقل لكنه يمتنع ارتسام
صور المحسوسات فيه فوجب ان يكون هناك قوة جسمانية يرتسم فيها
صورها كلها حتى يتصور حضورها عنده قلنا الحضور عند العقل
لا يجب ان يكون باجتماعها فى قوة واحدة وبدليل مشاهدة النائم
والمريض على حسب مشاهدة الامور الموجودة ما ليس وجوده فى
الخارج والا رآها كل سليم الحس فهو فى مدرك جسمانى لان
الجزئيات لا يدركها الا القوى جسمانية وليس حسا ظاهرا لتعطله
فى النوم ولان الرائى ربما كان مغموض العين فوجب ان يكون حسا
باطنا هذا ولا يخفى ما فيه وبدليل مشاهدة القطرة النازلة خطا
مستقيما ومشاهدة الشعلة الجوالة اى المديرة بسرعة دائرة وليس
ذلك فى الخارج من القوى المدركة فهو فى الحس وليس فى الباصرة
لانها انما تدرك الشئ حيث هو حتى اذا زال عن مكانه لم تدركه
فيه بل فى مكان اخر فهو فى قوة اخرى سوى الباصرة وليست النفس
لاستحالة كونها محلا لما له مقدار فهو قوة جسمانية باطنة وفيه نظر
لجواز ان يكون ذلك لارتسامه فى الباصرة وقولكم انها لا تدرك

الشئ الا حيث هو ممنوع اذ لا دليل عليه سوى الاستقراء الذى لا يفيد العلم لم
لا يجوز ان ينطبع فيها صورة الجسم فى حيز وقبل انمحائها عنها صورته فى حيز
اخر واذا اجتمعت الصورتان فيها شعرت بهما معا على انهما صورة واحدة
لشئ واحد ممتد على الاستقامة او الاستدارة وايضا ارتسام ما له
مقدار فى النفس انما يستحيل اذا كان حلول الصورة فيها كحلول
الاعراض فى محالها وهو ممنوع ومنها الخيال وهى القوة التى تحفظ صور
المحسوسات المرتسمة فى الحس المشترك اذا غابت عن الحواس الظاهرة و
احتيج الى الحفظ لحفظ النظام فانا اذا ابصرنا الشئ ثانيا ولم
نعرف انه هو المبصر اولا ما حصل التميز بين الضار والنافع بدليل
انها اى صور المحسوسات تزول عن الحس المانع لا بالكلية بحيث
يحتاج الى احساس جديد كما فى النسيان بل مع سهولة الاستحضار بادنى
التفات كما فى الذهول فلولا انها مخزونة فى قوة اخرى يستحضرها
الحس المشترك من جهتها لما بقى فرق بين الذهول والنسيان
واعترض بانه يجوز ان لا تكون محفوظة الا فى الحس المشترك
ويكون الحضور والادراك بالتفات النفس والذهول بعدمه

بعدمه ويكون الفرق بين المشاهدة والتخيل عائدا الى الحضور
عند الحواس الظاهرة والغيبة عنها ومنها الوهم وهى القوة التى بها ادراك
المعانى الجزئية المتعلقة بالصور المحسوسة والمراد بالمعانى ما لا يدرك
بالحواس الظاهرة كالعداوة الجزئية التى يدركها الشاة من الذئب
فتهرب عنه والمحبة الجزئية التى تدركها السخلة من امها فتميل
اليها فكون تلك المعانى جزئية دليل على مغايرة القوة المدركة
لها للنفس بناء على انها لا تدرك الجزئيات مع وجود ادراكها
فى الحيوان المعجم كما مر ومنها الحافظة لاحكام الوهم كالخيال
للحس المشترك ووجه تغايرها ان قوة القبول غير قوة الحفظ
والحافظ للمعانى غير الحافظ للصور ويسميها قوم ذاكرة اذ بها
التذكر اى ملاحظة المحفوظ بعد الذهول عنه ومنها المتصرفة
التى تتصرف فى الصور المحسوسة والمعانى الجزئية المنتزعة منها
بالتركيب تارة والتفصيل اخرى مثل انسان ذى رأسين وانسان
عديم الرأس وحيوان نصفه انسان ونصفه فرس وتصور العدو
صديقا وبالعكس وهذه القوة تسمى باعتبار استعمال العقل

وحده او مع الوهم ايّاها متفكّرة وباعتبار استعمال الوهم من غير تصرّف
عقلىّ متخيّلة فان قيل كيف يستعملها الوهم فى الصّور المحسوسة
مع انّه غير مدرك لها اجيب بانّ القوى الباطنة كالمرايا ا
لمقابلة ينعكس الى كلّ ما ارتسم فى الآخر والوهم سلطان تلك
القوى فلها تصرّف فى مدركاتها واستعمال ما هو آلة فيها
بل لها تسلّط على مدركات العاقلة فينازعها و يحكم عليها فمن
سخّرها للقوّة العاقلة بحيث صارت مطاوعة لها فقد فاز فوزًا
عظيما والمحلّ للحسّ المشترك مقدّم البطن الاوّل من الدّماغ و
للخيال مؤخّره وللمتخيّلة البطن الاوسط منه وللوهم مقدّم البطن
الاخير منه وللحافظة مؤخّره وعلم ذلك بدليل الاختلال للحال
باختلال المحال المذكورة فانه اذا تطرّق آفة الى محلّ منها اختلّ
فعل القوّة المخصوصة دون غيرها فلولا الاختصاص لما كان
كذلك وبعد الفراغ عن المدركة شرع فى المحرّكة والمراد بها
اعمّ من الفاعليّة المحرّكة والباعثة عليها كما ان المدركة هى
الّتى يكمل بها الادراك سواء كانت مدركة او معينة فى الادراك

فى الادراك يدلّ على ذلك قوله منها قوّة شوقيّة وهى امّا انبعثت
على جلب المنافع او على دفع المضارّ يسمّى الاولى الباعثة على
جلب المنافع شهويّة ويسمّى الثانية الباعثة على دفع المضارّ غضبيّة
ومنها قوّة فاعليّة بتمديد الاعصاب وتقريب الاعضاء الى جهة
مبدئها كما فى القبض لليد مثلا او بتمديدها وتقريبها الى
خلاف جهته اى مبدئها كما فى البسط لها **مقالة فى المجرّدات**
وفيها بحثا البحث الاوّل فى النفس وتقسيمها الى فلكيّة
وانسانيّة فانّهم اثبتوا للافلاك ايضا نفوسا مجرّدة لتعقّل
الكلّيات وقوى جسمانيّة لتخيّل الجزئيّات كالانسان وقد
تطلق النّفس على مبدء آثار النّبات والحيوان وتسمّى نفسا
نباتيّة او حيوانيّة ثمّ اعلم انه اختلفت الكلمة فى النّفس الانسانيّة
والمعتمد من رأى المتكلّمين انّ النّفس الانسانيّة جسم مخالف
بالماهيّة للجسم الّذى يتولّد منه البدن لطيف حىّ لذاته
بخلاف البدن فان حيوته بالعرض سار فى البدن سريان الماء
فى الورد والنّار فى الفحم لا يتبدّل ذاته ولا يتحلّل اجزاؤه بقائه

فى البدن حيوة وانفصاله عنه الى عالم الارواح موت والاجزاء
الاصليّة الّتى لا تقوم الحيوة باقلّ منها الباقية من اوّل العمر الى
آخره كما ذهب اليه كثير منهم والمعتمد من رأى الفلاسفة وبعض
المتكلّمين انّها جوهر مجرّد فى ذاته تتصرّف فى البدن لنا فى اثبات
انّها جسم وجوه احدها انّ المدرك للكلّيات وهو النفس بعينه هو
المدرك للجزئيّات لانّا نحكم بالكلّى على الجزئىّ كقولنا زيد
انسان والحاكم بين الشيئين لا بدّ ان يتصوّرهما ومدرك الجزئىّ
منّا هو الجسم ليس الّا لانّا نعلم بالضرورة انّا اذا لمسنا النّار
كان المدرك لحرارتها هو العضو اللّامس ولان غير الانسان
من الحيوانات العجم يدرك الجزئيّات مع الاتّفاق على عدم
اثبات النفوس المجرّدة لها والقول بانّ المدرك هو النفس
لكن للكلّيات بالذات وللجزئيّات بواسطة العضو يدفعه انّه
يلزم امّا اثبات النفوس المجرّدة لسائر الحيوانات وامّا جعل
احساساتها للقوى والاعضاء واحساسات الانسان للنفس
بواسطتها مع القطع بعدم التفاوت والثانى انّ كلّ واحد منّا

منّا يعلم قطعا انّ المشار اليه بانا وهو معنى النفس يتّصف باوصاف
الجسم كالقيام والقعود والاكل والشرب ونحو ذلك من خواصّ
الاجسام وردّ بانّ المشار اليه بانا وان كان هو النّفس على الحقيقة
لكن كثيرا ما يشار به الى البدن ايضا لشدّة ما بينهما من التعلّق
الثالث من الوجوه ان نسبة المجرّد الى الابدان على السّواء فيجوز
ان ينتقل من بدن الى آخر فلا يصحّ ان يقطع بان زيدا الآن
هو الذى كان بالامس وردّ بانا لا نسلم ان نسبتها الى الابدان
على السّواء بل لكلّ نفس بدن لا يليق بمزاجه الّا تلك النّفس
الفايضة بحسب استعداده الحاصل باعتداله الخاصّ الرّابع ظواهر
النّصوص من الكتاب والسّنة الدّالة على انّها تبقى بعد خراب
البدن وتتّصف بما هو من خواصّ الاجسام كالدّخول فى النّار لكنّها
تحتمل التاويل وكونها على طريق التمثيل احتجّوا اى القائلون
بتجرّدها بوجوه احدها انّها تتعقّلها وتتصوّرها تكون محلا لما
ليس بمادّى كالجواهر المجرّدة وان لم نقل بوجودها فى الخارج
اذ ربما يعقل شىء فيحكم بانه موجود او ليس بموجود مع امتناع

حلول صورة المجرّد فى المادى ولما لا يكون بذى وضع و مقدار كا
لمعانى الكليه وان كانت للماديات فانها يمتنع اختصاصها بشيئ
من المقادير والاوضاع والكيفيات وغير ذلك مما لا ينفك عنه ا
لمادى فى الخارج والا لم تكن كلية ومتناولة لما ليس له ذلك فلو
لم تكن النفس مجردة لما كانت عاقلة للكليات لان الحلول فى
المادى يستلزم الاختصاص بشيئ من المقادير والاوضاع ولما
لا يكون بقابل للانقسام كالوحدة والنقطة وانقسام المحل يستلزم
انقسام الحال فلو لم تكن النفس مجردة لم تكن محلا لذلك والجواب
ان مبنى ذلك على مقدمات غير مسلمة منها ان تعقل الشيئ
بحلول صورته فى العاقل لم لا يجوز ان يكون بمجرد اضافة بين
العاقل والمعقول ومنها ان النفس لو لم تكن مجردة لكانت م
منقسمة لم لا يجوز ان يكون جوهرا غير منقسم كالجزء الذى
لا يتجزى ومنها ان الشيئ اذا كان مجردا كان صورته الادراكية
مجردة يمتنع حلولها فى المادى ومنها ان الحال فيماله مقدار
وشكل ووضع معين وجب ان يكون كالحركة الحالة فى الجسم

فى الجسم الابيض ولا تتصف بالبياض ومنها ان الشيئ اذا لم يقبل الانقسام
كانت صورته الحاصلة فى العاقلة كذلك والثانى ان النفس متصفة
بصفة لا توجد للماديات وكل ما هو كذلك مجرد بيان الصغرى
انها تدرك ذاتها وآلاتها وادراكاتها ولا تضعف بكثرة الافعال
والادراكات بل ربما تصير اقوى واقدر على الادراك ولا تضعف
ايضا بضعف الاعضاء ولا شيئ من قوى الجسمانية كذلك يشهد
بذلك التجربة ورد بجواز ان يكون العاقلة مخالفة بالنوع لسائر
القوى مع كون الجميع مادية الثالث من وجوه تجردها ان القوة
العاقلة لو كانت فى جسم سواء كانت فى جميع البدن او بعض اعضائه
لكانت اما عاقلة لذلك الجسم دائما او غير عاقلة له دائما لانه اما
ان يكفى فى تعقله حضوره بنفسه عندها اولا فان كفى فى
تعقله حضوره بنفسه عندها لم ينقطع تعقله لوجوب وجود ا
لمعلول عند تمام العلة والا يكف حضوره بنفسه بل يتوقف على
حضور صورة منتزعة منه مطابقة للصورة الخارجية لم
يحصل تعقله دائما لامتناع تعدد الصورة لشيئ واحد واجتماعها

فى مادة واحدة لان الاشخاص المتحدة الماهية يمتنع تغايرها من غير
تغاير المواد وعلى تقدير كون العاقلة فى جسم اجتمعت الصورتان ا
لخارجية لذلك الجسم والتى حصلت له بالتعقل بخلاف ما اذا كانت
النفس مجردة فان الخارجية فى الجسم والحاصلة له بالتعقل فى النفس
ورد بانا لا نسلم الاجتماع لان قيام الاصلية بمادة الجسم والمنتزعة
بالجسم نفسه ولو سلم فانما يمتنع الاجتماع من جهة ارتفاع التمايز والامتياز
هنا ات لان احدى الصورتين موجودة بالوجود الخارجى والاخرى
بالوجود العقلى على انا لا نسلم انه لا بد فى الادراك من الصورة العقلية
لم لا يجوز ان يكون مجرد اضافة بين العاقل والصورة الخارجية ولا
يحتاج الى انتزاع الصورة العقلية بل الى حصول شرايط تلك الاضا
ثم النفوس متماثلة اى متحدة فى الماهية وهذا لازم على القول بانها
اجسام والاجسام متماثلة لا تختلف الا بالعوارض واما القائلون با
لتجرد فقد ذهب جمهورهم الى انها متماثلة متحدة الماهية لوحدة
حدها بالجوهر المجرد المتعلق بالبدن والحد تمام الماهية و
رد بان مجرد التحديد بحد واحد لا يوجب الوحدة النوعية

النوعية اذ المعانى الجنسية ايضا كذلك كقولنا الحيوان جسم نام حساس
متحرك بالارادة وقيل انها متخالفة بالماهية بمعنى انها جنس تحته انواع
تحت كل نوع افراد متحدة الماهية واما بمعنى ان يكون كل فرد منها
مخالفا بالماهية لسائر الافراد حتى لا يشترك اثنان منها بالحقيقة
فلم يقل به قائل صريحا كذا نقله المص عن ابى البركات للاختلاف
لوازمها مثل الزكاء والبلادة والبخل والسخاء وغير ذلك واختلا
اللازم يستلزم اختلاف الملزوم ورد بجواز ان يكون ذلك لاسباب
لا نطلع عليها واتفقوا على ابديتها لما يأتى وقد يستدل
بذلك على قدمها لانها لو كانت حادثة لم تكن ابدية لان
كل حادث قابل للعدم ضرورة لكونه مسبوقا بالعدم وقبول
العدم ينافى الابدية لان معناها دوام الوجود فيما يستقبل ورد
بانه ان اريد انه قابل العدم اللاحق فنفس المدعى او الاعم
فلا ينافى دوام الوجود لدوام العلة وكذا يستدل على قدمها
باستغنائها عن المحل لانها لو كانت حادثة لم تكن مجردة بل مادية
لان كل حادث مسبوق بالمادة ورد بمنع الملازمة لان كون

كل حادث مسبوقا بالمادة على تقدير تمامه لا يفيد لزوم مادة يحلها
الحادث بل يحلها او يتعلق بها وهذا لا ينافى تجرده فى ذاته وقد يستدل
على حدوثها بانه على تقدير قدمها يلزم تعطيلها قبل البدن
بخلاف ما بعد المفارقة عنه فانها تكون فى شغل شاغل لانها اما متلذذة
بكمالاتها او متألمة برذائلها وجها لانها ورد بعد تسليم ان لا تعطل
فى الوجود بان الترصد لاكتساب الكمال شغل فلا تعطل وبانها لو كانت
قديمة فاما ان تكون فى الازل واحدة او متعددة لا سبيل الى الاول
لانها لو اتحدت فى الازل امتنع تعددها بعد تعلق البدن لانه اما
بالتجزى والانقسام المختص بماله مقدار فلا تكون مجردة او بابطال
النفس الاولى الواحدة القديمة وحدوث الكثيرة فيلزم العدم على
القديم مع لزوم المطلوب اعنى حدوث النفوس المتعلقة بالابدان كما
يلزم ذلك من الانقسام ايضا ولا الى الثانى لانها لو تعددت فى الازل
فتمايزها بالماهية او لوازمها ينافى التماثل وقد فرضت متماثلة وبما
يحل فيها كالشعور بهويتها يستلزم الدور لان ذلك انما يتصور بعد
التمايز ليكون الحال فى هذه مغايرا للحال فى تلك فتعليل التمايز

به

به دور وتمايزها بالعوارض انما يتصور بان يكون قبل كل بدن ببدن
لان اختلاف العوارض انما هو باختلاف المواد فان تعدد افراد
النوع الواحد معلل بقابله والاعراض المكتنفة به ومادة النفس
هو البدن فيكون متعلقة قبل هذا البدن ببدن آخر وهلم جرا
وهذا يستلزم التناسخ وانتقالها من بدن الى آخر ويستلزم ايضا
قدم الجسم المتعلقة هى به فى الازل وكلاهما باطل ثم ان كل نفس
تعلم بالضرورة ان ليس معها فى هذا البدن نفس اخرى تدبر
امره وان ليس لها تدبير وتصرف فى بدن آخر فتكون هى مع
الابدان على التساوى ليس لبدن واحد الا نفس واحدة ولا يتعلق
نفس واحدة الا ببدن واحد اما على سبيل الاجتماع فظ واما على
التبادل والانتقال من بدن الى آخر فلانها لو تعلقت قبل ذلك ببدن
ببدن آخر انتقلت منه اليه لتذكرت بعض احواله لان الحفظ
والعلم والتذكر من الصفات القائمة بجوهرها الذى لا يختلف
باختلاف احوال البدن واللازم بط واعترض بمنع اللزوم وانما يلزم
لو لم تكن التعلق بذلك البدن المنتقل منه شرطا ولا الاستغراق

فى تدبير الآخر المنتقل اليه مانعا او طول العهد منسيا وايضا لو
تعلقت قبل ذلك ببدن آخر وانتقلت منه اليه لاجتمعت فى المنتقل
اليه نفسان منتقلة وحادثة لان تمام المزاج للبدن المنتقل اليه وحصول
الاستعداد له يقتضى حدوث النفس الاخرى من المبدء الفياض
لعموم الفيض واعترض بان ذلك مبنى على حدوث النفس وعلى
كون الفاعل موجبا لا مختارا وعلى كون المزاج مع الفاعل تمام العلة
بحيث لا مانع اصلا والكل فى حيز المنع ثم انه يرد على الوجهين انهما
على تقدير تسليم مقدماتهما انما تدلان على ان النفس بعد مفارقة
البدن لا ينتقل الى آخر انسانى ولا يدلان على انها لا تنتقل الى
حيوان آخر من البهايم او السباع او غير ذلك على ما جوزه بعض التناسخية
وسماه مسخا ولا الى نبات كما جوزه بعض آخر منهم وسماه فسخا ولا الى
جماد على ما جوزه الآخرون وسموه رسخا ولا الى جرم سماوى على
ما يراه بعض الفلاسفة كما ذكره المص فى شرح المقاصد وعلى غاية
التناسخية انه لو لم تتعلق بالبدن لكانت معطلة ولا تعطل فى الوجود
وكلتا المقدمتين ممنوعتان كما مر وان شان النفوس وما جبلت عليه

عليه الاستكمال ولا استكمال للنفس الا بالتعلق لان ذلك شأنها والا كانت
عقلا لا نفسا ورد بانه ربما كان الشيء طالبا لكماله ولا يحصل له لعدم
الاسباب ويكفى فى الامتياز انها فى حصول كمالها محتاجة الى البدن
بخلاف العقل وما ثبت بالشرع من المسخ والحشر ليس من المتنازع لان
المسخ هو ان يتبدل صور الابدان والحشر هو ان يجتمع الاجزاء الاصلية
بعد تفرقة فيرد اليها النفوس والمتنازع هو ان تتعلق النفوس
بعد مفارقتها الابدان بابدان اخر فى الدنيا للتدبير والتصرف
والاستكمال وما يقال من ان النفوس الكاملة تتصل بعالم العقول
والنفوس المتوسطة تتعلق للاستكمال باجرام سمائية او اشباح
مثالية متوسطة بين عالم العقل والحس والنفوس الناقصة
تتعلق بابدان حيوانات تناسبها فيما اكتسبت من الاخلاق
وفيما تمكنت فيها من الهيئات معذبة بما يليق فيها من الهوان
والذل مثلا تتعلق نفس الحريص بالخنزير والمعجب بالطاووس
والشرير بالكلب وتكون متدرجة فى ذلك بحسب الانواع و
الاشخاص اى تترك بدنا الى بدن هو ادنى فى تلك الهيئة

المناسبة مثلا يتعدى نفس الحريص من الخنزير الى مادونه فى ذلك الى
ان تتخلص من الظلمات مجرد حكاية لايدل عليه دليل ثم النفوس
سواء جعلناها مجردة اومادية حادثة عندنا لكونها اثر القادر
المختار والثابت بالشرع بقاؤها ووافقت الحكماء على ذلك بناء على
استنادها الى القديم اما استقلالا فتكون ازلية وما ثبت قدمه
امتنع عدمه اوبشرط حادث كالمزاج فلا تكون ازلية لكنها ابدية
لان ذلك شرط فى الحدوث دون البقاء وعليه منع ظ وبناء ايض
على ان قوة الفناء والفساد بمعنى امكانه الاستعدادى تفتقر
الى محل والنفس جوهر بسيط محل للبقاء بالفعل فيمتنع ان يكون
بعينها محلا لقوة الفناء لان القابل يبقى مع المقبول ومحال ان
يكون الباقى بالفعل باقيا مع الفناء وانما فسر القوة بالامكان
الاستعدادى لانها بمعنى الامكان الذاتى لايقتضى وجود المحل
فلا نغفل **فصل** لانزاع فى ان مدرك الكليات من الانسان
هو النفس واما مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات
فهو عندنا ايضا النفس لانها الحاكمة بها وعليها لان ما يشير

اليه كل احد بقوله انا وهو معنى النفس يحكم بان هذا الشخص
من افراد الانسان وانه ليس هذا الفرس وان هذا الضاحك هو هذا
الكاتب الى غير ذلك من الحكم بين الكلى والجزئى او بين الجزئيات
والحاكم بين الشيئين لابد ان يدركهما ولان كل نفس يعلم بالضرورة
ان لها السمع والابصار وان كانا باستعمال الآلة وهما ادراك الجزئيات
وعند الفلاسفة الحواس للقطع بان الابصار للباصرة وان
السمع للسامعة والذوق للذائقة والشم للشامة واللمس للامسة
وان آفتها اى الباصرة آفة له اى للابصار وكذلك فى البواقى
بالتجربة فلو لم يكن مدرك الجزئيات الحواس لما كان الامر
كذلك وللقطع بان ما يمتنع ارتسامه فى المجرد من اشياء ذوات
اوضاع ومقادير كثيرا ما يتخيل فلا يكون مدركه النفس المجردة
والقول بانها اى النفس لاتدرك الجزئيات بالذات بل بالآلات
كما صرح به المتأخرون يرفع النزاع فى ان المدرك لها هو النفس
او الحواس الا انه يقتضى انه لايبقى ادراك الجزئيات عند فقد
الآلات ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط والشريعة بخلافه

فانها تجوز ادراك الجزئيات وان فقدت الحواس مع ان صورة ا
لجزئى ح اما ان تكون حاصلة فى النفس المجردة فيلزم ارتسام
ذى وضع ومقدار فى المجرد عنهما اولا بل تكون فى الآلة فقط فلا بد
من تحقيق انه اية حالة تحصل للنفس ح نسميها ادراكا وانها
ان كانت اضافة مخصوصة فلم لايكفى ذلك فى ادراك الكليات
من غير افتقار الى الصورة فتأمل **فصل** فى بيان قوى
النفس لفظ القوة كما يطلق على مبدء التغير والفعل كما مر كذلك
يطلق على مبدء التغير والانفعال اذا عرفت هذا فاعلم ان قوة
النفس باعتبار كونها مبدءا لتغيرها وتأثرها من المبدء للاستكمال
بالعلوم والادراكات تسمى عقلا نظريا والمشهور ان مراتبه اربع
الاولى العقل الهيولانى الذى شانه الاستعداد المحض للا
دراكات من غير حصول شيء منها بالفعل سميت بالهيولانى تشبيها
بالهيولى الخالية فى نفسها عن الصور القابلة هى لها والثانية ا
لعقل بالملكة الذى له استعداد تحصيل النظريات بحصول
الضروريات سميت بالملكة لانها حصل لها بسبب تلك الضروريات

الضروريات ملكية الانتقال الى النظريات ويختلف مراتب الناس
فى ذلك اختلافا عظيما بحسب اختلاف درجات الاستعدادات و
الثالثة العقل بالفعل الذى له التمكن فى استحضار النظريات متى
شاء من غير افتقار الى تجشم كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة
تحضر بمجرد الالتفات سميت به لشدة قربه من الفعل والرابعة ا
لعقل المستفاد من العقل الفعال الذى يخرج نفوسنا من القوة الى
ما لها من الكمالات الذى هو حضور النظريات عند المشاهدة بحيث
لاتغيب اصلا وباعتبار تأثيرها عطف على قوله باعتبار تأثرها
فى البدن للتكميل اى تكميل جوهر البدن وان كان ذلك ايضا عائدا
الى تكميل النفس من جهة ان البدن آلة لها فى تحصيل العلم و
العمل يسمى عقلا عمليا وهى قوة الاستنباط بها يتمكن الانسان
من استنباط الصناعات والتصرف فى موضوعاتها التى هى
بمنزلة المواد كالخشب للنجار وتميز المصالح التى يجب الاتيان
بها عن المفاسد التى يجب الاجتناب عنها لانتظام امر المعاش
والمعاد بذلك ويتفرع على الاول اى العقل النظرى الحكمة

النظرية المفسرة بمعرفة الاشياء تصورا كانت او تصديقا كما هي
عليه في نفس الامر فخرجت الجهليات المركبة بقدر الطاقة البشرية
قيد به اما للاشعار بانه ليس المراد ان الحكمة معرفة جميع الاشياء
كما يشعر به الجمع المحلى باللام بل معرفتها بمقدار ما عليه البشر فان
معرفة الجميع ليست في وسعه واما للاشارة الى انه لا يلزم ان
تكون تلك المعرفة واصلة الى اعلى المراتب اعنى مرتبة حق اليقين
بل بقدر الطاقة واصلة الى ذلك ام لا ويتفرع على الثاني العملي
الحكمة العملية المفسرة بالقيام بالامور على ما ينبغي اى على
الوجه الذي يقتضيه العقل السليم كذلك اى بقدر الطاقة
البشرية والتقييد به هنا كالتقييد فيما سبق وفسروا الحكمة على
ما يشمل للقسمين بانها خروج النفس من القوة الى الفعل في
كمالها الممكن علما وعملا الا انه لما كثر الخلاف في شان الكمال
وفي كون الاشياء كما هي والامور على ما ينبغي لزم الاقتداء
في ذلك بمن ثبت بالمعجزات الباهرة انه على هدى من الله تعالى
فكانت الحكمة الحقيقية هي الشريعة لكن لا بمجرد الاحكام العملية

العملية بل بمعنى معرفة النفس ما لها وما عليها والعمل بها على ما ذهب
اليه اهل المحققين من ان الحكمة المشار اليها بقوله تعالى ومن يؤت
الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا هو الفقه ومن ههنا يقال ان الفقه
اسم للعمل والعلم جميعا وقد يقسم الحكمة المفسرة بمعرفة الاشياء كما
هي الى النظرية والعملية ويقال العملية ح لمعرفة ما يتعلق باختيارنا
وقدرتنا وغايتها العمل وتحصيل الخير ويقال النظرية لمعرفة
غير ذلك وغايتها ادراك الحق وكل منهما ينقسم بالقسمة الاولية
الى ثلثة اقسام فالنظرية الى الالهي والرياضي والطبيعي لانها ان
كانت علما باحوال الموجودات من حيث التعلق بالمادة تصورا
ووجودا فهو العلم الطبيعي او وجودا لا تصورا فالرياضي كا
لبحث عن الخطوط والسطوح وغير ذلك مما يتعلق بالمادة و
يفتقر اليها في الوجود دون التصور وان كان من حيث عدم ا
لتعلق بها لا في الوجود ولا في التصور فالالهي ويسمى العلم الاعلى
وما بعد الطبيعة كالبحث عن الواجب والمجردات وما يتعلق
بذلك والعملية الى علم تهذيب الاخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم

سياسة المدن فانها ان تعلقت باصلاح شخص بانفراده فعلم تهذيب
الاخلاق او تعلقت باصلاح اهل المنزل فعلم تدبير المنزل او باصلاح
اهل المدينة فعلم سياسة المدن ثم ان الخلق وهو ملكة يصدر
عن النفس بسببها افعال بلا روية كمن يكتب شيئا من غير ان
يتفكر في حرف حرف كما ينقسم الى فضيلة هي مبدء لما هو كمال و
رذيلة هي مبدء لما هو نقصان والنفس الناطقة تحتاج في تدبير
البدن الى ملكات وقوى ثلث قوة بها تعقل المحتاج اليه في التدبير
وتسمى قوة عقلية ملكية وقوة بها تجذب المنافع للبدن وتسمى
قوة شهوية بهيمية وقوة تدفع بها الضار له وتسمى قوة غضبية سبعية
ولكل من القوى الثلث اوساط هي فضايل واطراف هي رذايل ولكل
من الفضائل والرذائل اصول وفروع واصول الاخلاق الفاضلة
التي هي الاوساط ثلثة احدها اعتدال القوة الشهوية البهيمية
وهي العفة وثانيها اعتدال القوة الغضبية السبعية وهي
الشجاعة وثالثها اعتدال القوة النطقية الملكية وهي الحكمة
التي هي ملكة يصدر عنها افعال متوسطة بين افعال الجربزة

الجربزة والغباوة فالحكمة بهذا المعنى غيرها بالمعنى السابق ومجموعها
العدالة وهي افضل من كل واحد من اجزائها الثلثة لا من الحكمة المفسرة
بمعرفة الاشياء كما هي اذ لا كمال اشرف من معرفة الله تع وصفاته
والاطلاع على حقايق مخلوقاته واحواله وليست بهذا المعنى داخلة
في العدالة ولكل منها اى من الاخلاق الفاضلة التي هي العفة
والشجاعة والحكمة طرفا افراط وتفريط هما رذيلة فللعفة الخمود ا
لذي هو تفريط والفجور الذي هو افراط وللشجاعة التهور الذي
هو افراط والجبن الذي هو تفريط وللحكمة الجربزة التي هي افراط
والغباوة التي هي تفريط وهذه الاطراف الستة اصول الرذايل و
فروع كل من الفضايل والرذائل مذكورة في كتب الاخلاق البحث
الثاني من المقالة في العقل احتجوا على وجوده بان اول المخلوقات
صادر عن الباري تعالى وهو واحد من جميع الجهات والصادر عن
الواحد لا يكون الا واحدا فاول المخلوقات لا يجوز ان يكون جسما
لتركبه لما مر ولا يجوز ايضا ان يكون هيولى او صورة للزوم وجود
كل منها لوجود الاخرى فلو كان اول المخلوقات احديهما لزم ان

تكون هى فاعلة للاخرى والا لزم وجود احديهما بدون الاخرى وفاعلية
احديهما للاخرى محال اما المادة فلان شانها القبول دون الفعل واما
الصورة فلانها انما تكون فاعلة بمشاركة المادة فيلزم تقدم المادة
على نفسها ولا عرضا لافتقاره الى غير فاعله ايضا لامتناع وجوده
بدون المحل فالمحل اما معلول للواجب فلزم صدور الكثير اعنى
العرض والمحل عن الواحد الحقيقى واما للعرض فيلزم تقدم الشئ
على نفسه ولا نفسا لان اول المخلوقات يكون مستقلا لايجاد ما
بعده وانها لا تستقل لايجاد ما بعدها بل فعلها مشروط بالبدن
فالبدن اما مفعول للواجب فيلزم صدور الكثير عن الواحد
او النفس فيلزم تقدم الشئ على نفسه فاول المخلوقات يجب ان
يكون جوهرا مجردا فى ذاته وفعله وهو المعنى من العقل و
احتجوا عليه ايضا بان علة اول الاجسام لابد ان تشتمل على كثرة
لئلا يتعدد اثر الواحد الحقيقى فلا يكون الواجب علة لها ولابد
ايضا ان تستغنى فى ذاته وفعله عن الجسمية لئلا يفضى الى
تقدم الشئ وهو الجسم على نفسه ولا شئ من الممكنات سوى

سوى العقل بمستغن عن الجسمية فلابد ان تكون عقلا اما عدم
استغناء الجسم والعرض عنها فظ واما النفس فلان فعلها مشروط
بالجسم واما الهيولى والصورة فلان كلا منهما لا يوجد بدون الاخرى
ومجموعهما جسم هذا ورد الوجهين ظ مستغن عن البيان واحتجوا
ايضا بان دوام حركة الافلاك ليس الا لطلب شئ لانها ارادية بزعمهم
ولا يجوز ان يكون محسوسا لان طلب المحسوس اما لجذب الملايم او دفع
المنافر المقصود بهما حفظ الصورة عن الفساد ويمتنع الخرق
والالتيام والكون والفساد على الافلاك فتعين ان يكون معقولا
معشوقا لها لان دوام الحركة الارادية انما يكون لفرط طلب يقتضيه
محبة مفرطة هى العشق فالطالب اما ان يريد نيل ذاته او صفاته
او نيل شبه احدهما لما كان له تعلق بالمعشوق لكن دوام الطلب
انما يكون لنيل شبه دايم بتعاقب الافراد لا الى نهاية غير مستقر
بحيث ينقضى شبه و يحصل اخر بمعقول فى ذاته او صفته
متعلق بشبه كامل هذا المعقول بالفعل ولهذا يطلب ويعشق
ويكون بحيث لا يتناهى كمالاته الباعثة لدوام الطلب والحركة

والا يكن لنيل شبه كذلك فاما ان يكون لنيل ذات المعقول او صفته
او يكون لنيل شبه باحدهما غير دايم او دايم مستقر وعلى التقادير
اما ان يكون النيل حاصلا اولا وعلى الاول يلزم الانقطاع اى
انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل وانقطاع الحركة محال لانها
علة وجود الزمان وعلى الثانى لابد من الياس فيلزم الانقطاع ايضا
او دوام طلب المح على ان نيل الصفة فقط مح لامتناع انفكاكها
عن المحل وليس هو اى ذلك المعقول الواجب لذاته والا لم يختلف
الحركات لامتناع تعدد الواجب فتعين العقل واعترض عليه بانا
لا نسلم ان حركات الافلاك ارادية ولا وجوب دوام حركاتها ولا
ان طلب المحسوس انما يكون للجذب او الدفع لم لا يجوز ان يكون
لمعرفته ولا استحالة الكون والفساد على الافلاك ولا انه يلزم من
عدم النيل حصول الياس لم لا يجوز ان يدوم الرجاء ولا من نيل
المعشوق انقطاع الطلب لم لا يجوز ان يكون المعشوق او حالا له
امرا غير قار يحفظه نوعه بتعاقب الافراد كما ذكرتم فى الشبه
هذا ولما فرغ من الاحتياج على وجود العقل اراد بيان احكامه

احكامه فقال والعقول جواهر مجردة عن المواد فى ذواتها وجميع افعالها
بخلاف النفس فانها وان كانت مجردة فى ذاتها عن المادة لكنها مفتقرة
اليها فى افعالها وزعموا انها لا تكون اقل من عشرة لان الاول مصدر
لفلك ونفس وعقل وهكذا الى اخر الافلاك الثابتة بالدليل فتكون
العقول الصادرة تسعة ومع الاول المصدر عشرة واما فجانب
الكثرة فالعلم عند الله تع والعاشر الذى هو عقل الفلك الاخير
المدبر لعالم العناصر بحسب الاستعدادات الحاصلة للمواد العنصرية
بتجدد الاوضاع الفلكية والمراد بتدبير العقول التاثير وافاضة
الكمال لا التصرف الذى للنفوس مع الابدان وزعموا انها ازلية
لما ان كل حادث مسبوق بمادة يحل فيها كالصور والاعراض
او يتعلق بها كالنفوس والعقول مبراة عن ذلك منحصرة انواعها
فى اشخاصها لان تعدد الاشخاص لا يكون الا بحسب المواد وما
يكتنفها جامعة لكمالاتها بمعنى ان كمالاتها حاصلة بالفعل لان
الخروج من القوة الى الفعل لا يكون الا لما له مادة عاقلة و
لذواتها لانها حاضرة بماهياتها عند ذواتها وهو معنى

العقل اذ لا يتصور فى تعقل الشئ لنفسه حصول المثال وفيه انه
يجوز ان يكون شرط التعقل حضور الماهية المغايرة كما فى الحواس
فان الاحساس انما يكون بحصول صورة مغايرة عند الحاسة لا
بحصول صورة مطـ والا كانت الحواس مدركة لصورها الخارجية
وليس كذلك وعاقلة ايضـ لساير المجردات وجميع الكليات لامكان
تعقلها لبرائتها عن اللواحق المانعة وكل ما يصح للعقول فهو حاصل
لها بالفعل كما مر وزعموا انها مباد لكمالات النفوس فان الاخير من
العقول وهو المسمى بالعقل الفعال يعطى النفوس البشرية كمالاتها
والموجب للحركة السرمدية للفلك هو العقل لا بطريق المباشرة والا
لكان له تعلق بالجسم من جهة التصرف فيه فلم يكن عقلا بل بطريق
الافاضة على النفس المحركة بقوة الغير المتناهية تحريكا غير
متناه على سبيل الوساطة دون المبدئية لامتناع صدور غير المتناهى
عما يتعلق بالاجسام ما لم يكن مستمدا من مبدء عقلى غير متناهى
القوة وانها مبادى الاجسام لما مر من ان علة الاجسام لابد ان
تشتمل على كثرة فلا يكون الواجب وان يستغنى فى ذاته وفعله

وفعله عن الجسمية فلا يكون نفسا او عرضا او شيئا من اجزائه ولا شك
ان للعقل وجودا او امكانا فى نفسه ووجوبا بالغير فزعموا انه يصدر عن
العقل الاول باعتبار وجوده عقل وباعتبار وجوبه بالغير نفس
وباعتبار امكانه جسم اسنادا للاشرف الى الاشرف وهكذا من
الثانى عقل ونفس وفلك الى آخر ما ثبت بالبرهان من وجود
الافلاك ثم تدبير عالم العناصر الى العقل العاشر لانها ليست
متفقة الحقيقة حتى يلزم عدم اختلاف آثارها وزعموا ان الملائكة
هم العقول المجردة والنفوس الفلكية ولذلك جعل هذا البحث
من مباحث العقول وزعموا ان الجن ارواح هى جواهر مجردة لها
تصرف وتاثير فى الاجسام العنصرية من غير تعلق بها تعلق
النفوس البشرية بابدانها كما فى شرح المقاصد وان الشياطين هى
القوة المتخيلة فى افراد الانسان من حيث استيلائها على القوى
العاقلة وصرفها من جانب القدس واكتساب الكمالات العقلية
الى اتباع الشهوات واللذات الحسية والوهمية ومنهم من زعم
ان النفوس البشرية بعد مفارقتها عن الابدان ان كانت خيرة

فهى الجن او شريرة باعثة على الشرور والقبايح فهى الشياطين و
زعموا ان لكل فلك روحا اى نفسا كليا يدبر امره ينشعب ويفيض
منه ارواح ونفوس كثيرة متعلقة باجزائه كما ان النفس الانسانية
تدبر امر البدن الانسانى ولها قوى طبيعية وحيوانية ونفسانية
بحسب كل عضو قال فى شرح المقاصد وعلى هذا يحمل قوله تعـ
يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا وقوله تعـ وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ
حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ والمدبر لامر العرش يسمى بالنفس الكلية
والروح الاعظم وزعموا ان لكل نوع من انواع الكائنات من
الايام والساعات والبحار والمفاوز وانواع النبات وغير ذلك
روحا يدبر امره يسمى بالطباع التام لذلك النوع يحفظه عن الآفات
والمخافات فيظهر اثره فى النوع ظهور اثر النفس الانسانية فى الشخص
وعندنا ان الملائكة اجسام لطيفة قادرة على ان تتشكل باشكال
مختلفة شانهم الخير والطاعة كاملة فى العلم والقدرة على الاعمال
الشاقة مسكنهم السموات وهم رسل الله الى الانبياء يسبحون
الليل والنهار لا يفترون ولا يعصون الله ما امرهم ويفعلون

ما

ما يؤمرون والجن اجسام كذلك الا ان منهم المطيع والعاصى والشياطين
اجسام نارية شانهم الشر والاغواء والقاء الناس فى الفساد بتذكير
اسباب المعاصى واللذات وانساء منافع الطاعات ولا يمتنع ظهورها
لكل على بعض الابصار وفى بعض الاحوال دون البعض وذلك
لاستناد الممكنات الى القادر المختار وما على كل كلام فى كل باب
اعرضنا عنه مخافة الاطناب وان اشرنا الى بعض منه بعون
الملك الوهاب والله الهادى الى طريق الصواب واليه المرجع والمآب
واذ قد فرغ عن مباحث الممكنات شرع فى مباحث الالهيات المتوقفة
عليها فقال الباب الخامس فى الالهيات اى فى المباحث المتعلقة
بذاته تعـ وتنزيهاته وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز عليه وافعاله
واسمائه وفيه فصول الفصل الاول فى تقرير الادلة على وجود ا
لذات وتحقيق انه هل يخالف سائر الذوات وطريق اثبات الواجب
عند الحكماء انه لابد للممكنات من علة بها يترجح وجودها على
عدمها فان كانت واجبا فذاك وان كانت ممكنا فلا بد له من علة ايضـ
وينقل الكلام اليها فاما ان يدور او يتسلسل وذلك مح او ينتهى الى

واجب وهو المط وعند المتكلمين انه لابدّ لحدوث الحدثات فان كان
قديما فذلك وان كان حادثا فلابدّ له ايضا من محدث وينقل الكلام
اليه فلابدّ من الانتهاء الى قديم دفعا للدور والتسلسل واثبات
القديم عندهم اثبات للواجب اذ لم يقولوا بقدم شيء من الممكنات
وقد شاع فى الكتاب الالهى الارشاد الى الاستدلال على وجود
صانع قديم قادر حكيم بالآفاق والانفس كقوله تعـ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا
فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ وقوله تعـ أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ الى
غير ذلك وقد صح الاستدلال بها بذواتها وصفاتها لامكانها
وحدوثها وافتقار الممكن الى الموجد والحادث الى المحدث ضرورى
وانما شاع ذلك لانه الظ فى نظر الكل النافع للجمهور اذ لا شك
لاحد فى وجودها واختلاف صفاتها فان قيل ذلك انما يدل
على انه لابدّ لها من صانع واما انه قديم واجب لذاته فلا قلنا انه يفيد
الظن بانه غنى مط والاستكثار فيه ربما يقوى الظن بحيث يفضى
الى اليقين بزوال احتمال الغير بل التامل فيه ولو بدون الاثر
يفضى الى ان الصانع لمثل هذا لا يكون الا غنيا مط يفتقر اليه كل

كل شيء ولا يفتقر هو الى شيء موصوفا بصفات الكمال منزها عن الزوال
وذلك لان ذهن العاقل ينساق الى ان هذا الصانع ان كان هو الواجب
فذلك وان كان مخلوقا فخالقه اولى بان يكون قادرا حكيما ولا يذهب
ذلك الى غير النهاية لظهور بعض ادلة بطلان التسلسل فيكون المنتهى
الى الواجب نعم ثم الحق ان ذات الواجب مخالف لساير الذوات من الممكنات
لئلا يلزم وجوب الممكن على تقدير وجوب الذات المشترك فيها
او امكان الواجب على تقدير امكانها نعم ذاته ذات الممكن بمعنى ان
مفهوم الذات اعنى ما يقوم بنفسه صادق على الكل صدق العارض
على المعروض فمنشاء الغلط عدم الفرق بين المفهوم وما صدق عليه
وان كونه ازليا وابديا بعد اثبات صانع واجب الوجود غنى عن
البيان لان من ضرورة الوجوب امتناع العدم السابق واللاحق
وبعض المتكلمين لما اقتصروا فى البيان على ان لهذا العالم صانعا
من غير بيان كونه واجبا احتاجوا الى اثبات كونه ازليا بانه لو كان
حادثا لكان له محدث وتسلسل وابديا بان ما ثبت قدمه
امتنع عدمه لكونه واجبا او منتسبا اليه بطريق الايجاب فصل

فى التنزيهات اى سلب ما لا يليق به تعالى عنه وفيه مباحث الاول
فى نفى الكثرة عنه بحسب الاجزاء والجزئيات الواجب لذاته لا جزء
له والا لامكن لان كل جزء منه لا يجوز ان يكون واجبا والا لتعدد
الواجب وسنبطله وعلى تقدير امكانه لزم احتياج الواجب فى
ذاته الى الممكن فيكون هو اولى بالامكان ولا تعدد لافراده لان
ما به الامتياز اما نفس الماهية الواجبة او جزئها او لازمها فلا
تعدد اذ الواجب لا يكون بدون ذلك مع انه على تقدير كونه
جزء الماهية يلزم التركيب المستلزم للامكان او منفصل عنها
فلا وجوب للاحتياج المنافى للوجوب ولان وقوع ما قصده ا
لواجبان المفروضان المستقلان بالقدرة والارادة اما بهما
معا فلا استقلال وهو خلاف المفروض او بكل منهما فتوارد ا
لعلتين المستقلتين على معلول واحد شخصى وبطلانه م
ضرورى او باحدهما فترجيح بلا مرجح لان المقتضى للقادرية
ذات الاله وللمقدورية هو الامكان فنسبة الممكنات الى
الالهين المفروضين على السواء من غير رجحان فان قيل

قيل يجوز ان لا يقع للزوم المحال قلنا فيلزم عجزهما ولان احدهما
ان لم يتمكن من ارادة ضد ما قصده الآخر عجز حيث لم يقدر
على ما هو ممكن فى نفسه اعنى ارادة الضد وان تمكن فان
وقعا معا بعد الارادتين لزم اجتماع الضدين وبطلانه بديهى
والا يقعا لزم عجزهما معا على تقدير عدم وقوع مراديهما لعدم وفاء
قدرتهما بذلك او عجز احدهما على تقدير وقوع احدهما دون
الآخر لعدم وفاء قدرته مع لزوم ارتفاع النقيضين مثل الحركة وا
لسكون لشيء واحد فى زمان واحد على الاول ولزوم الترجيح بلا
مرجح على الثانى وهو ظ وهذا يسمى برهان التمانع ولانهما ان
اتفقا على كل مقدور فالتوارد لازم والا فمفاسد التمانع من عجزهما
او عجز احدهما مع ارتفاع مثل الحركة والسكون ولزوم الترجيح بلا مرجح
والنصوص الواردة فى نفى التعدد كثيرة وقوله تعـ لو كان فيهما آلهة
الا الله لفسدتا اشارة الى دليل التمانع تقريره على ما تقرر بعض
المحققين انه لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود
لان امكانه على هذا التقدير يستلزم امكان التمانع المستلزم للمفاسد

المذكورة فالمراد بالفساد عدم التكوّن والمشركون هم الثنوية القائلون
بالالهين النور هو مبدء الخيرات والظلمة هي مبدء الشرور والمجوس
القائلون باهرمن مبدء الشرور ويزدان مبدء الخيرات قالوا
لو كان مبدء الخير والشر واحداً لزم كون الواحد خيّراً وشريراً
والجواب منع الملازمة ان اريد بالخيّر من غلب خيره وبالشرير
من غلب شره ومنع استحالة اللازم ان اريد خالق الخير وخالق
الشر في الجملة غاية الامر انه لا يصح اطلاق الشرير عليه لظهوره
فيمن غلب شره والمثبتون للولد وهم النصارى القائلون
بان المسيح ابن الله تعالى حيث وُلد بلا اب وورد في الانجيل ذكرهما
بالاب والابن والجواب بعد تسليم صحة النقل بلا تحريف ان
معنى الابوة الربوبية وكونه المبدء والمرجع ومعنى البنوة ا
لتوجه الى جناب الحق بالكلية كابن السبيل او التشريف والكرامة
وعبدة الاصنام والكواكب لاستلزام استحقاقية المعبودية
الوجوب لحصر استحقاق العبادة شرعا في الواجب واما القائلون
بقدم الصفات وهم الاشاعرة والقائلون بخلق الحيوان

اصحابنا الاشاعرة غ

الحيوان من اضافة المصدر لفاعله واللام الداخلة على المفعول اعني
قوله لافعاله لتقوية العمل والشيطان للقبايح والشرور وهم المعتزلة
والقائلون بخلق العقول للنفوس ولبعض الاجسام كالافلاك
وخلق الافلاك بالاستعدادات الحاصلة باوضاعها لما في عالم
العناصر على ما سبق وهم الفلاسفة فيبالغون في التوحيد فاصحابنا
يبالغون في نفي تعدد الخالق والمعتزلة في نفي تعدد القديم
والفلاسفة في كونه واحداً من جميع الجهات حتى لا يصدر عنه
الا الواحد الا ان القول بتعدد الذوات القديمة الموجدة
لذوات مستقلة كما قاله الفلاسفة خطب هايل لان قدم ما
يقوم بنفسه وكذا خلق الاجسام من خواص الالوهية لا خلاف
لاهل الاسلام في ذلك والمبحث الثاني الواجب ليس بجسم لان
كل جسم مركب وكل مركب محتاج الى جزئه الذي هو غيره وكل
محتاج الى الغير ممكن لانه ذاته من دون الغير لا يكون كافيا
في وجوده وان لم يكن ذلك الغير فاعلا له ولا عرض
للاحتياج الى المحل يقومه ولا متحيز للزوم قدم الحيز للامتناع

المتحيز بدون الحيز واللازم بط لما مر من حدوث ماسوى الواجب
وهذا انما يتم لو كان الحيز موجوداً لا موهوما لكن التحيز عليه تعالى
محال سواء كان الحيز موجوداً او موهوما اما اذا كان موجوداً فظ واما
اذا كان موهوما فلان تجويز امر له تعالى كان محالا له تع على
تقدير وجوده محال على ان ادراك الوهم انما هو للمعاني المتعلقة
بالماديات والله تع منزه عن ذلك هذا ويجوز ان يكون المراد
للزوم قدم الحيز بل وجوبه على تقدير وجوده وثبوته له تعالى
فلا يرد شيء وامكان الواجب تعالى عن ذلك لان المتحيز محتاج
الى التحيز والاحتياج من خواص الامكان دون العكس لجواز الخلاء
والمستغني عن الواجب اولى بالوجوب ولا جوهر لامكانه لانه عند ا
لمتكلمين حادث متحيز بذاته وكل حادث وكذا كل متحيز ممكن
وعند الحكماء ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع
وهذا انما يتصور فيما وجوده زايد على ماهيته ولو اريد با
لجوهر القائم بنفسه وبالجسم الموجود فيمتنع شرعا ايض لعدم
اذن الشارع واحتياطا لايهامه المعنى الذي لا يجوزه العقل

العقل وليس في جهة لانها اسم لمنتهى الاشارة ومقصد المتحرك
فلا تكون الا للجسم والجسماني والقول بانه جسم على صورة انسان
فقيل شاب امرد وقيل شيخ اشمط او غيره فقيل مركب من لحم ودم وقيل
نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء وفي جهة العلو مماسا للعرش او محاذيا
له تمسكا بظواهر الآيات كقوله تع وَجَاءَ رَبُّكَ • الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ
اسْتَوَىٰ • إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ • وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ • يَدُ اللَّهِ فَوْقَ
أَيْدِيهِمْ الى غير ذلك وبان كل موجود اما جسم او جسماني اي حال
فيه والواجب تعالى يمتنع ان يكون حالاً في الجسم لامتناع الاحتياج
فتعين ان يكون جسما وبان كل موجود اما متحيز او حال فيه وتعين
كونه متحيزا لما مر وانه اما متصل بالعالم او منفصل عنه وايا كان
يكون في جهة منه جهالة لعدم تمام انحصار هذه المنفصلات
كيف وليس تركيبها من الشيء ونقيضه او المساوي لنقيضه وا
لنصوص مؤلة تاويلات مناسبة موافقة لما عليه الادلة القطعية
العقلية على ما ذكر في كتب التفسير سلوكا للطريق الاحكم الموافق
للوقف على والراسخون في العلم او العلم بمعانيها مفوض الى الله تع

مع اعتقاد حقيتها جاريا على الطريق الاسلم الموافق للوقف على الله

والبحث الثالث لا يتحد بغيره لما سبق من امتناع اتحاد الاثنين و

للزوم الانقلاب ان صار ممكنا كالغير اواجتماع الوجوب والامكان

ان بقى على وجوبه ولا يحل فى غيره لانه يستلزم التحيز والاحتياج و

ذلك بط لامتناع الاحتياج وامتناع التحيز على الله تع وحكى

الحلول والاتحاد عن النصارى فى حق عيسى على نبينا وعليه الصلوة

والسلام وعن بعض الغلاة من الشيعة فى حق على كرم الله وجهه

والبحث الرابع يمتنع اتصافه تعالى بحادث بمعنى الموجود بعد العدم

خلافا للكرامية لان الاتصاف به تغير وهو على الله محال واعترض

بانه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى حال فالكبرى

نفس المتنازع وان اريد تغير فى الواجبية او تاثر وانفعال عن الغير

فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث معلول الذات ولانه

يمتنع فى الازل والا لزم جواز ازلية الحادث فيلزم على تقدير الجواز

فيما لا يزال الانقلاب من الامتناع الى الجواز وذلك بط ورد بان

الممتنع فى الازل هو الاتصاف فى الازل لا فيما لا يزال ولانه يوجب

يوجب زوال ضده وضد الحادث حادث لانه منقطع الى الحادث

ولا شئ من القديم كذلك لانه ما ثبت قدمه امتنع عدمه فيلزم

عدم الخلو عن الحادث لامتناع الخلو عن الشئ وضده واجيب

بانه ان اريد بالضد ما هو المتعارف فلا نسلم ان لكل

صفة ضدا وان الموصوف لا يخلو عن الضدين وان اريد

مجرد ما ينافيه حتى ان عدم كل شئ ضد له فلا نسلم ان ضد

الحادث حادث واقول ان كان قيام الحادث به تعالى كمالا له

لزم ان يكون قبله ناقصا والا وجب تنزيهه تع عنه واما ا

لاتصاف بما له تعلق حادث صفة التعلق او مضافا اليه كالعلم والقدرة

او بما يتجدد من السلوب مثل كونه واحدا مجردا ليس فى جهة

وحيز والاضافات مثل كونه اولا واخرا والاحوال كالعالمية ا

لمتجددة بتجدد المعلومات فليس من المتنازع فصل فى

الصفات الوجودية كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك

والحق انها زائدة على الذات فى الوجود لا فى التعقل فقط لانها

محمولات على الذات بطريق الاشتقاق وصدق المشتق على الشئ

يقتضى ثبوت ماخذ الاشتقاق له وزيادته عليه اذ لا يعقل من

العالم الا من له العلم والعلم وجودى فيكون زائدا على الذات فى

الوجود وكذا القادر وغيره ولا يجوز ان تكون نفس ذاته اذ لو كان

علمه ذاته لما افاد حمله عليه لعدم التغاير على هذا التقدير ولم

يتميز الصفات لانها كلها ح نفس الذات فكان العلم هو الحيوة و

الحيوة هى القدرة وكذا البواقى ولكان العقل جازما بتلك الصفات

ولم يفتقر الى الاثبات بالبرهان لان كون الشئ نفسه ضرورى

وايضا على هذا التقدير جاز اتصافه اى العلم بما يتصف به الذات

فيكون علمه واجبا لذاته قائما بنفسه صانعا معبودا الى غير ذلك

من الكمالات وليس كذلك وفاقا فقد علم ان الكلام انما هو فى

العلم والقدرة ونحوهما مما لا يحمل بالمواطاة بل بالاشتقاق فاذا

كانت نفس الذات لزمت المحالات المذكورة وانت خبير بان

التغاير الاعتبارى كاف فى دفع المحالات فيجوز ان يكون الذات

من حيث انها مبدء التميز والانكشاف علما ومن حيث انها مبدء

التاثير قدرة وهكذا وصدق المشتق انما يقتضى زيادة العالمية

العالمية والقادرية ونحوهما مما هى امور عقلية ومعان مصدرية لا

العلم والقدرة وغيرهما مما هى موجودات عينية هى مبدء المعانى

المصدرية ضرورة ان المشتق منه هى المصدرى دون المنشاء وقالت

المعتزلة نفيه اى فى كون الصفات المذكورة زائدة على الذات

استكمال للذات بالغير فانها كمالات مغايرة للذات والاستكمال

يوجب النقصان بالذات فيكون محالا وفيه تعليل للعالمية مثلا

بالعلم مع انها واجبة له تع لاستحالة الجهل عليه تع واستحالة

احتياجه الى امر مغاير له يجعله عالما فوجب ان يكون هو عالما

بالذات لا بالعلم وفيه تكثير للقدماء وتعدد القدماء كفر

بالاجماع كيف وقد كفرت النصارى بزيادة قديمين فيما لا كثر

اولى قلنا لا نسلم ان ما لا يكون عين الشئ يكون غيره بل

الصفة لا عين ولا غير ولو سلم انها غير فلا نسلم امتناع الاستكما ل

بالغير بمعنى ثبوت صفة الكمال له واتصافه لذاته بها وانما

الممتنع هو الاستكمال بمعنى استفادة صفة الكمال من غيره وهو

غير لازم والعالمية ليست واجبة لذاتها حتى يمتنع تعليلها بل هى

لازمة اى يمتنع خلو الذات عنها والواجب بمعنى اللازم قد يعلل
بما نشاء عن الذات كالعالمية بالعلم الناشى عن الذات ولا نسلم
ان القول بتعدد القدماء مطم كفر بل فى القديم بالذات و قدم
الصفات زمانى ولو سلم فلا نسلم فى الصفات بل الكفر تعدد
الذوات القديمة كما لزم النصارى فانهم وان لم يجعلوا الاقانيم
القديمة ذوات لكنهم لزمهم القول بذلك لزوما بينا حيث جوزوا
عليها الانتقال قالوا اى المعتزلة فى نفى الصفات يلزم قيام
المعنى الذى هو البقاء بالمعنى الذى هو صفة وهو محال لان
كلا منهما غير قايم بنفسه فليس احدهما اولى بالمتبوعية من الآخر
قلنا المستحيل قيام العرض بالعرض لان قيام العرض هو التبعية
فى التحيز فلا يقوم احد العرضين بالآخر كما سبق والمعنى اعم من
العرض لصدقه على الامور الاعتبارية والصفات القديمة ا
لغير المتحيزة والقيام فيها هو الاتصاف ويجوز ان يكون بين
معنيين مناسبة بحيث تصير احدهما موصوفا والآخر صفة ولو
سلم ان قيام المعنى بالمعنى مطم مستحيل فنقول هى باقية

باقية ببقاء الذات فهو قائم بالذات لانها ليست غير الذات واعترض
بان الصفات كما انها ليست غير الذات ليست عينها ايضا فكيف يجعل
بقاء الذات بقاء لها ولهذا لا يتصف بعض صفات الذات مع
انها ليست غير الذات بالبعض هذا وقد سبق منا فى بيان الغيرية
ما ينفعك فى دفع الاعتراض فتذكر او بقاؤها عينها لما ان وجود
كل شئ عينه عند الشيخ كما مر والبقاء ليس الا وجودا بالنسبة الى
الزمان الثانى قالوا على تقدير زيادة الصفات على الذات
كما فى الشاهد يماثل قدرته قدرة الشاهد فلا يختلف اثارهما
اى اثار القدرتين فيلزم عدم اختلافهما فى خلق الاجسام وعدمه
بخلاف ما اذا كانت الصفات عين الذات وفى بعض النسخ يماثل
علمه وقدرته قدرة الشاهد وعلمه فلا يختلف اى فى
الشاهد والغائب اثارهما اى لوازم العلم والقدرة فيلزم
اما قدم علمنا وقدرتنا واما حدوث علمه وقدرته بخلاف
ما اذا كانت عين الذات قلنا التماثل مم لان مجرد ذلك لا
يوجب التماثل ولو سلم فالتماثل لا يوجب التساوى فى جميع الصفات

حتى يلزم عدم الاختلاف فى الاثار لجواز اختلاف المتماثلات فى
الصفات كالموجودات على رأى المتكلمين ثم منها القدرة لاستناد ا
لحوادث اليه تعالى وفاقا اما عند نا فظ واما عند الفلاسفة فلان
المؤثر حقيقة هو الله تعالى وانما الوسائط شروط والات واثر
القديم الموجب لا يكون حادثا والا يلزم تخلف المعلول عن تمام علته
حيث وجد فى الازل دونه وهذا انما يتم بعد ان يبين امتناع ان
يكون فى سلسلة معلولاته حركة سرمدية يكون جزئياتها الحادثة
شروطا ومعدات فى حدوث الحوادث على ما زعموا وقد بيناه
بما لا مزيد عليه فراجعه ولاستلزام ارتفاع ما ثبت بالايجاب
ارتفاع الفاعل الموجب لان ما ثبت بالايجاب من لوازم ذات
الموجب وارتفاع اللازم يستلزم ارتفاع الملزوم لكن ارتفاع الحادث
جائز بل واقع ولهم ان يقولوا لم لا يجوز ان يكون فى سلسلة م
معلولاته ما هو مختار يصدر عنها الحوادث بطريق القدرة والاختيار
ولامتناع استناد مواضع الكواكب والاقطاب واستناد اختلاف
الاجسام فى الاوضاع والاشكال الى غير المختار فان اختصاص

اختصاص الكواكب والاقطاب بمحالها لو لم يكن بالقدرية والاختيار
لزم الترجيح بلا مرجح لان نسبة الموجب الى جميع اجزاء البسيط على
السواء واختلاف الاجسام فى الاوصاف لا يكون الا لمخصص لا يكون
نفس الجسمية او شيئا من لوازمها لاشتراكه بين الكل بل امرا آخر فينقل
الكلام الى اختصاصه بذلك الجسم فيتسلسل او ينتهى الى قادر
مختار وقد يتمسك بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع وهل
يتم الاقرار بها قبل التصديق بكونه قادرا عالما فيه تردد كذا فى شرح
المقاصد وبان القدرة وغيرها من العلم والحيوة وغير ذلك
صفات كمال واضدادها من العجز والجهل والممات سمات نقص يجب
تنزيه الله تع عنها وهذا فرع مقدمات ربما يناقش فيها مثل جواز
اتصافه بتلك الاوصاف وكونها كمالات فى حقه تع ووجوب اتصافه
بكل كمال وكون اضدادها نقصا فى حقه وبان اتقان العالم و
انتظامه لا يتصور الا من قادر عالم وقد يناقش فيه بانه مبنى على
ان ما نشاهده من السماء والارض مستند الى الواجب ابتداء
لا الى بعض معلولاته تمسك المخالف بان تعلق القدرة باحد

المقدورين المتساويين بالنظر الى نفس القدرة لا يكون الا لمرجح و
الا لزم انسداد باب اثبات الصانع لان مبناه على امتناع الترجيح
بلا مرجح وافتقار وقوع الممكن الى المؤثر وينقل الكلام الى
التاثير في ذلك المرجح فيتسلسل المرجحات وبانه اى تعلق القدرة
اما قديم فيكون الاثر قديما لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة
او حادث فلا بد له من تعلق آخر حادث وهكذا فيتسلسل الحوادث
وبان الاثر انما يصدر بعد تمام الشرايط ضرورة وح اى حين
تمام الشرايط وجب صدوره بحيث لا يتمكن الفاعل من الترك
لامتناع التخلف فلا فرق بين الاختيار والايجاب وبان اثر المختار
ان كان اولى من الترك لزم الاستكمال بالغير او لا يكون اولى له فا
لعبث وكلاهما محال عليه تعالى وبانه لو امتنع الاثر في الازل وقد
صار ممكنا فيما لا يزال لزم الانقلاب من الامتناع الى الامكان او ممكن
وقد اوجده القادر المختار فاستناد الازلي الى المختار لان امكا
ن الازل مع الاستناد الى القادر المختار فرع استناده اليه
مع كونه في الازل وذلك بط وبانه اما ان يكون معلوم الوجود

الوجود له تعالى فيجب وقوعه او معلوم العدم فيمتنع وقوعه لاستحالة
الجهل عليه تعالى ولا شئ من الواجب والممتنع بمقدور لزوال مكنة ا
لترك في الاول والفعل في الثاني واجيب عن الاول بان المرجح تعلق
الارادة باحد المقدورين المتساويين بالنسبة الى القدرة لذاتها
من غير افتقار الى مرجح كما في اختيار الجايع احد الرغيفين فلا
تسلسل ولا انسداد لباب اثبات الصانع لان المفضي الى ذلك جواز
تحقق الممكن بلا مؤثر ولم يلزم الا ترجيح القادر احد مقدوريه بلا
مرجح سوى الارادة وعن الثاني بانا نجوز تعلق الارادة في
الازل بايجاده بمعنى ان يكون المراد هو وقوع ايجاد الاثر في
وقته فيمتنع الايجاد بتاثير القدرة بالاثر فيما لا يزال لا انه يؤثر
وفق الارادة والتاثير ليس امرا محتاجا الى تاثير آخر ولا
لزم التسلسل في صورة الايجاب ايض بل انما يحتاج الى المخصص
وداع وهو كونه مرادا كذلك وعن الثالث بان الوجوب با
لاختيار وبشرط تعلق الارادة هو عين الاختيار وليس
هذا ايجابا لان الموجب هو الذي يجب منه الفعل نظرا الى

ذاته بحيث لا يتمكن من الترك اصلا والمختار يتمكن بالنظر الى ذاته من
الفعل والترك وانما يجب منه الفعل بشرط تعلق الارادة وعن الرابع
بان الفعل الاولى في نفسه وبالنظر الى ذاته او للغير لا يكون عبثا
ولا يلزم في نفي كونه عبثا ان يكون اولى بالفاعل وان سمي مثل ذلك
عبثا بناء على خلوه عن نفع الفاعل فلا نسلم استحالته عليه تعالى
وعن الخامس بان الحادث ممكن في الازل بالنظر لذاته لكنه ممتنع وقوعه
فيه لكون اثر المختار لما ان اثر المختار مسبوق بالعدم فلا يلزم جواز
استناد ما هو ازلي الى المختار بل ما هو ممكن في الازل بالذات ولا م
استحالة فيه وعن السادس بانه يعلم وجوده اي يعلم انه يوجد م
بقدرته ومثل هذا الوجوب لا ينافي المقدورية بل يحققها ثم قدرته
تعالى غير منقطعة ليست لها طبيعة امتدادية تنتهي الى الحد ونرشا
وتطرء عليها العدم ولا مقتصرة على بعض الممكنات بمعنى انه
لا تصير بحيث يمتنع تعلقها لان ذلك عجز ولان المقتضي للقادرية
هو الذات لوجوب استناد صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية
هو الامكان المشترك بين جميع الممكنات فالله تعالى على كل شيء

شيء قدير ولا يخفى ما في هذا الاقتباس من الاشعار بدلالة النص
على الشمول ايض وخالف بعض المعتزلة في القبايح اذ لو كانت
مقدورة له تعالى لجاز صدورها عنه وذلك يفضي الى السفه ان
كان عالما بالقبح والى الجهل ان لم يكن ورد بانا لا نسلم قبح شيء بالنسبة
اليه كيف وهو المتصرف في ملكه ولو سلم فالقدرة عليه لا تنافي
امتناع صدوره عنه نظرا الى وجود الصارف وعدم الداعي وا
لبعض في نفس مقدور العبد لامتناع اجتماع مؤثرين على اثر واحد
ورد بان قدرة العبد غير مؤثرة كما يأتي ولو سلم فيجوز وقوعه
بهما لا بكل منهما والبعض في مثله حتى لو حرك جوهرا الى حيز وحرك
العبد الى ذلك الحيز لم يتماثل الحركتان لان فعل العبد اما عبث او
سفه او تواضع ولا شيء من فعله تعالى كذلك والجواب ان المقدور في
نفسه حركات وسكنات ويلحقه هذه الاحوال بحسب قصد العبد
وليست من لوازم الماهية فانتفاؤها لا يمنع التماثل وبالجملة ما مر
كاف في بيان شمول قدرته تعالى بمعنى كونه قادرا على كل ممكن سواء
تعلق به القدرة فوجد ام لا وهذا في شموله من حيث وقوع التعلق

فالكلّ من الموجودات مستند اليه وواقع بقدرته وارادته ابتداء بحيث
لاموثر سواه عندنا بالنصوص الدالّة اجمالا على انه خالق الكلّ لاخالق
سواه وتفصيلا على انه خالق السموات والارض والظلمات والنور
والموت والحيوة وغير ذلك من الجواهر والاعراض واعمّ من ان يكون
ابتداء او بواسطة عند غيرنا من المعتزلة كما سيظهر وبلا اختيار
ابتداء او بواسطة عند الفلاسفة كما مرّ ومنها العلم لانه فاعل فعلا
متقنا وكلّ من كان كذلك فهو عالم امّا الكبرى فظ لان من راى
خطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحة تنبئ عن معان دقيقة واغراض
صحيحة علم قطعا انّ فاعلها عالم وامّا الصغرى فلا ستناد العالم
جميع مافيه مع احكامه وانتظامه وحسن ترتيبه وان جاز ان يكون
فوقه ماهو اكمل اليه تعالى ولكونه قادرا مختارا ولايتصور ذلك
الّا مع العلم فلتأتى الاستدلال بالقدرة عليه اخّره فى البيان
عنها مع كونها تابعة له واثباته بالسمع دور لانّ التصديق بارسال
الرسل وانزال الكتب يتوقف على التصديق به بخلاف مثل القدرة
بمعنى الصفة التى تؤثر وفق الارادة وامّا بمعنى التمكن من

من الفعل فالتصديق بالارسال والانزال موقوف عليه قطعا كالعلم
والكلام لانّ التصديق بالنبىّ عليه السّلام لايتوقف على اخباره
تعالى بانّه صادق فى دعواه لجواز ثبوته بمعجزة اخرى وعلمه تعالى
لاينقطع ولاينتصر اى لا يصير بحيث لايتعلق بمعلوم ومحيط بماهو
غير متناه كالاعداد ونعيم الجنان وشامل لجميع الموجودات و ا
لمعدومات الممكنة والممتنعة وجميع الكليّات والجزئيّات بمثل
مامرّ فى شمول القدرة من المقتضى والمصحح وخالف بعضهم فى
العلم بذاته لعدم الاثنينيّة والتغاير بين العالم والمعلوم و
اجيب بانّ التغاير الاعتبارىّ كاف كما فى علمنا بانفسنا وفى
العلم بالعلم للزوم لاتناهى الصّفات من العلوم مع استحالته فانّ
كلّ موجود فهو متناه وجه اللزوم انّه لوكان جائزا لكان
حاصلا بالفعل لانّ الخلو عن العلم الجائز جهل ونقص وينقل
الكلام الى العلم بر ايضا وهكذا والجواب انّ العلم صفة واحدة
لها تعلقات هى امور عقليّة لاموجودات خارجيّة ولا
يلزم من ذلك ان لايكون الذات عالما والشيئ معلوما فى الواقع

لانّ انتفاء مبدء المحمول لايوجب انتفاء الحمل كما فى العمى على ان العلم بالعلم
بالشيئ هو نفس العلم بذلك الشئ فانّ حضور صورة ذلك الشيئ كاف
فيه ولايحتاج الى صورة اخرى وبغير المتناهى لانّ كلّ معلوم متميز وغير
المتناهى ليس بمتميز لانه معدوم لاستحالة وجوده لمامرّ ولاشيئ من المعدوم
بمتميز والجواب منع الصغرى ان اريد التميز بحسب الخارج والكبرى ان
اريد بحسب الذهن والمعدوم لانه نفى محض فلا يكون متميزا والجواب مامرّ
وخالف الفلاسفة فى العلم بالجزئيّات لتغيرها من حال الى حال فان
تغيّر العلم بها بتغيّرها يلزم تغيّر ذاته تعالى من صفة الى صفة وان
لم يتغير يلزم الجهل ورد بانّ من الجزئى مالايتغير كذات الواجب وذوات
المجردات على زعمهم وبانّ تغيّر الاضافة لايوجب تغيّر المضاف كالقديم
يوجد قبل الحادث ويتصف بانه قبل الحادث اذا لم يوجد الحادث
ثمّ معه اذا وجد الحادث ثمّ بعده اذا فنى الحادث فانه تغير اضافة
القبليّة الى المعيّة وهى الى البعديّة من غير تغير فى ذات القديم
وهذا اى ما ذكر من انّ تغيّر الاضافة لايوجب تغيّر المضاف معنى
ماقيل ان علم البارى بانّ الشيئ سيوجد هو نفس علمه بانه وجد قبل

بل فلا يلزم من علمه بالجزئيّات تغيّر ذاته من صفة الى صفة
وبالجملة فالعلم لايتغيّر فضلا عن الذات المتّصف به بتغيّر المعلوم
كما لايتكثّر بكثرته حتى يلزم تكثّر الصّفات بل لاتناهيها بحسب لا
تناهى المعلومات بمنزلة مرآة ينكشف بها الصور ولايتغير بتغيّر
الصّور وهذا اى ما ذكر من ان العلم لايتغيّر الخ انّما يصحّ اذا لم
يجعل العلم نفس الاضافة فانّ الاضافة تتغيّر بتغيّر المضاف و
تتكثّر بكثرته بل صفة ذات اضافة فانه ح لاتغيّر ولاتكثّر الّا فى
اضافته ومنها الارادة وهى صفة غير العلم لكنّها تابعة له
لذاتها من شانها تخصيص احد طرفى المقدور بالوقوع بالقدرة
فانه مالم يرد الفاعل المختار احد الطرفين لم يتعلّق القدرة
به وتعلّقها باحد الطرفين لذاتها لابتعلّق آخر ليتسلسل فان
ذاتها تقتضى التعلّق وبه يترجح المقدور لكنها لكونها تابعة
للعلم يتمكن الفاعل من ان يرجح بها اىّ شاء كالجائع يأكل احد
الرّغيفين وان لم يكن له جهة ترجيح سوى الارادة لانّ المريد
لكونه عالما بدفع الجوع بكلّ منهما ولابدّ يختار احدهما بعينه

فيترجح وقدمها لا يوجب قدم المراد اى لا يوجب وجوده فى الازل
فان وجوده انما هو بتعلق القدرة وتاثيرها فيه وفق ا
للارادة التى تعلقت بوجوده فيما لا يزال ومعنى كونه مرادا فى الازل
انه اراد الله تع فى الازل ايجاده واحداثه فى وقته بتاثير القدرة
فيه فى ذلك الوقت والقول بانها حادثة قائمة بذاته كما هو مذهب
الكرامية ظاهر البطلان بما مر من استحالة قيام الحوادث بذاته
تعالى ولان صدور الحادث عنه تعالى ليس الا بالاختيار فيتوقف
على الارادة فيلزم الدور او التسلسل والقول بانها نفس العلم
بالنظام الاكمل كما ذهب اليه الفلاسفة او صفة سلبية وهو كون
القادر غير مكره ولا ساه كما ذهب اليه بعض المعتزلة او العلم
فى فعله تعالى والامر فى فعل غيره حتى ان ما لا يكون مامورا
به من فعل غيره لا يكون مرادا له كما هو قول كثير من معتزلة بغداد
او الداعية الى الفعل او الترك بمعنى العلم بنفع زائد فى
الفعل او الترك كما هو مذهب بعض آخر من المعتزلة نفى
لما هو معنى الارادة المعلوم ذلك المعنى لكل منصف وان

وان كان تفسيره متعسرا كسائر الوجدانيات وقد دل عليه النصوص
من الكتاب والسنة فوجب التصديق به واستلزامه اى ذلك
المعنى الفعل بتاثير القدرة فيه بالاختيار له لا ينافى الاختيار
بل يحققه ومنها الحيوة لانه عالم قادر وكل عالم قادر حى
بالضرورة والسمع والبصر لان كل حى يصح ان يكون سميعا و
بصيرا وكل ما يصح له تعالى يثبت له بالفعل لبرائته عن ان
يكون له ذلك بالقوة ولدلالة النصوص القاطعة من الكتاب
والسنة بحيث لا يمكن انكارها واجماع الانبياء بل جميع العقلاء
على ذلك ولان الخلو عنها نقص لانها صفات كمال واضدادها
سمات نقص والخلو من صفة الكمال فى حق من يصح اتصافه بها
نقص فلما ثبت كونه حيا سميعا بصيرا ثبت على قاعدة اصحابنا
صفات ثلثة قديمة هى الحيوة والسمع والبصر ولا يلزم من قدم
السمع والبصر قدم المسموع والمبصر لان تعلقاتهما حادثة كما
لقدرة وما يقال انها اعتدال المزاج او صفة تتبعه هى مبدأ
الحس والحركة وهذا ناظر الى الحيوة والمزاج من الكيفيات الجسمية

التى يجب تنزيهه تعالى عنها وتاثر الحاسة عن المحسوسات ناظرا
الى السمع والبصر والحاسة قوة جسمانية يجب تنزيهه تع عنها
او السمع مجرد العلم بالمسموعات والبصر مجرد العلم بالمبصرات ف
ليستا صفتين غير العلم ممنوع لانا لا نسلم كون الحيوة والسمع والبصر
ما ذكرتم او مشروطة به فى الشاهد فضلا عن الغايب غاية الامر
انه فى الشاهد تقارن ما ذكر ولا حجة على الاشتراط ولان كلا من
السمع والبصر صفة مغايرة للعلم وقد ورد السمع به فوجب التصديق
به واما الشم والذوق واللمس فلم يرد بها الشرع ولم يجوزها
العقل لانها صفات تنبئ عن اتصالات يتعالى الرب عنها مع انها
لا تنبئ عن الادراك فانك تقول شممت تفاحة ولم ادرك ريحها
وكذلك الذوق واللمس لكن المذهب انه يدرك متعلقاتها
من الروائح والطعوم والبرودة والخشونة وغير ذلك وقال
الله تع وما يعزب الاية ومنها الكلام بشهادة الانبياء عليهم
السلام وتواتر القول بذلك عنهم وقد ثبت صدقهم بدلالة
المعجزة مع عدم توقف دلالة المعجزة على صدقهم عليه اى على

على الكلام واخباره تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليدور فان
ظهور المعجزة كاف فى الدلالة على صدقهم فى دعويهم النبوة ولان
ضده فى من يصح اتصافه بالكلام اعنى الحى العالم القادر نقص
وهو على الله تع محال ولا ينتقض بمثل الماشى والحسن الوجه
لان استحالته فى حق البارى عز وجل مما يعلم قطعا بخلاف
مثل الكلام وبالجملة لا خلاف لارباب الملل فى كونه تعالى متكلما
وانما الخلاف فى معنى كلامه وقدمه وحدوثه فعندنا
هو ليس من جنس الاصوات والحروف بل صفة ازلية قائمة
بذاته منافية للسكوت والآفة كما فى الاخرس يدل عليها بالعبارة
والكتابة والاشارة والاختلاف انما هو فى العبارة دون
المسمى كما اذا ذكر الله تعالى بالسنة متعددة ولغات مختلفة و
جمهور الفرق على خلاف ذلك فانهم قالوا ان المعقول من لفظ
الكلام هو الحسى المنظوم من الحروف المسموعة الدالة على
المعانى المقصودة دون النفسى ولم يقل بقدمه اى الحسى
الا الحنابلة والحشوية وبطلانه ضرورى لكونه مرتب الاجزاء

الغير المجتمعة فى الوجود ممتنع البقاء فكيف يكون قديما قال فى شرح
المقاصد ولما رئت الكرامية ان بعض الشر اهون من بعض
وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان
المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذاته تعالى
وانه قول الله تعالى لا كلامه وانما كلامه قدرته على التكلم
وهو قديم وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ما له ابتداء
ان كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وان
كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة وعند المعتزلة
هو حادث فى جسم لقطعهم بانه منتظم من الحروف الحادثة والحادث
لا يقوم بذاته تعالى ومعنى تكلم البارى به هو خلقه فيه اى
فى ذلك الجسم لنا ان معنى المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد
فى آخر للقطع بان من اوجد الحركة فى جسم آخر لا يسمى متحركا
وانه لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا وانا اذا سمعنا قائلا
يقول انا قائم نسميه متكلما وان لم نعلم انه موجد لهذا الكلام
بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى ولا يتصور اللفظى

اللفظى لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثانى
من كل كلمة مسبوق بالاول ومشروط بفنائه وانه يمتنع اجتماع اجزائه
فى الوجود وكذا المعنى اللغوى المتغير بتغير اللفظى الذى يسمونه
فى الاصطلاح بالمعنى الاول فتعين المعنى الذى لا يختلف باختلاف
العبارات الذى يسمونه المعنى الثانى لانه لا رابع يطلق عليه
اسم الكلام والقول من جانب الحنابلة بان النظم قد يكون دفعى
الاجزاء كالقائم بنفس الحافظ وكالقائم بالطابع ولزوم الترتيب
فى التلفظ لعدم مساعدة الآلة وهم لان الكلام فى المنتظم
من الحروف المسموعة لا فى الصورة المرسومة فى الخيال او المحزونة
فى الحافظة او المنقوشة باشكال الكتابة على ان قيام الحرف والصوت
بذاته تعالى ليس بمعقول وان كان غير مرتب الاجزاء كحرف
واحد وايضا كل من يأمر وينهى ويخبر وينادى الى غير ذلك
يجد فى نفسه معنى غير العلم والارادة كما يشهد به الرجوع الى
الوجدان يدل عليه بالعبارة الدالة عليه دلالة ثانية والكتابة
الدالة عليه دلالة ثالثة وقد شاع عند اهل اللسان اطلاق

اسم الكلام عليه فاذا ثبت انه تعالى متكلم تعين هو لامتناع
غيره كما مر ويكون قديما كما هو القاعدة واما وصفه بما يشهد با
لحدوث فلانه لا نزاع فى انه اى كلامه تعالى يقال فى الشرع بالاشتراك
او بطريق المجاز المشهور على النظم المخصوص المسموع فحيث
وصف بما يشهد بالحدوث يراد به هذا المعنى واطلاقه على هذا
المعنى بطريق المجاز ليس لان اسم الكلام يطلق لغة على اللفظى
ايضا لان هذا فيمن يقوم به اللفظى ولا بمجرد انه اى النظم المخصوص
دال على كلامه القديم حتى يقال انه للاختصاص لهذا بالنظم
المخصوص بل لانه انشائه ايضا برقومه فى اللوح المحفوظ قال الله تع
بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ او بحروفه فى الملك قال تعالى
إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ وبالجملة ليس معنى انه مجاز فى النظم ان كلام
الله غير موضوع له والا لجاز نفيه عنه بل معناه انه وضع له ايضا
للمناسبة المذكورة كما ان المجاز يلاحظ فيه المناسبة ويخص
العرب منه باسم القرآن وهو المتعارف عند العامة وفى علم الاصول
واليه يرجع ما يشهد بالحدوث مثل المنزل والمقرو والمتحدى

والمتحدى به والعربى ونحو ذلك مثل كونه مكتوبا وقابلا للنسخ وغير
ذلك قالوا لو كان كلامه تعالى ازليا لزم الكذب فى الاخبار با
لماضى فى كلامه مثل انا ارسلنا وقال موسى وعصى فرعون
الى غير ذلك لان صدقه يقتضى سبق وقوع النسبة ولا يتصور ا
لسبق على الازل فلزم كذب كلامه تعالى عن ذلك اجماعا وايضا هو
مشتمل على امر ونهى واخبار واستخبار وغير ذلك فلو كان ازليا لزم
الامر بلا مأمور والنهى بلا منهى والاخبار بلا سامع والاستخبار بلا
مخاطب وكل ذلك سفه وعبث لا يجوز ان يستند الى الحكيم تعالى
وتقدس واجيب بانه انما يصير الكلام احد الاقسام من الامر و
النهى والخبر وغير ذلك فيما لا يزال وليس فى الازل واحد منها فان
قيل وجود الجنس من غير ان يكون احد الانواع محال وكذا التغير
على القديم قلنا المراد انه واحد فى نفسه يعرض له التنوع بحسب
الاعتبارات والتعلقات الحادثة من غير ان يتغير فى نفسه مع انه
انما يلزم وجود المخاطب فى الحسى والنفسى يكفى فيه مخاطب
معقول والتحقيق انه انما يلزم السفه لو خوطب المعدوم وامر

فی عدمه واما علی تقدیر وجوده بان یکون طلب الفعل ممن سیوجد
فلا کما فی طلب الرجل تعلم ولده الذی اخبر به صادق بانه سیولد
وکما فی خطاب النبی صلعم وامره ونهیه کل مکلف یولد الی یوم القیمة
والمذهب انه واحد فی الازل یتکثر بحسب التعلقات کما فی سائر
الصفات وان کان العقل قاصرا عن ادراک کنه هذا المعنی اذ ثبوت
الکلام انما هو بالسمع ولم یرد السمع بالتعدد ثم ما ذکر من الصفات
هی ما اتفق فیها القائلون بالصفات الازلیة ولنذکر ما اختلفوا
فیها فنقول اثبت الشیخ الاشعری البقاء صفة اخری لان الواجب باق
بالضرورة والباقی بلا بقاء کالعالم بلا علم فلابد ان یقوم به معنی
البقاء ورد بانه لیس معنی زائدا علی الوجود لان المعقول منه استمرار
الوجود ولا معنی لذلک سوی الوجود من حیث انتسابه الی الزمان
الثانی وبانه یعود الکلام فی بقاء البقاء فان البقاء لو کانت
صفة ازلیة زائدة علی الذات قائمة به کانت باقیة بالضرورة
وینقل الکلام الی بقائه ویتسلسل ویلزم ایضا قیام المعنی بالمعنی
وهو بط واثبت بعض الفقهاء التکوین وفسروه باخراج المعدوم

المعدوم الی الوجود لانه تعالی خالق اجماعا وهو بدون صفة التکوین
محال کالعالم بلا علم ولابد ان یکون صفة ازلیة لانه مدح به
نفسه بکلام ازلی قال تعالی هو الله الخالق الباری والتمدح منه تعالی
بما لیس فیه بط واتصافه به بعد خلوه عنه یستلزم قیام الحادث
بذاته تعالی فیلزم ان یکون صفة ازلیة وهی المعنی بقول الکل
من الاشاعرة فی قوله تعالی انما قولنا لشیء اذا اردناه ان نقول
له کن فیکون انه قد جرت العادة الالهیة بان یکون الاشیاء فی
اوقاتها بکلمة ازلیة هی کلمة کن اذ لا معنی بصفة التکوین الا
هذا ورد بانه نقود الی صفة الکلام ولا یلزم من قدمه قدم
المکون کالعلم والقدرة والارادة والحق انه لیس صفة حقیقیة
کالعلم والارادة بل هو معنی اضافی یعقل من تعلق المؤثر بالاثر
فلا یکون الا فیما لا یزال ولیس سوی تعلق القدرة والارادة بال
لمقدور واما التمدح بالخالقیة فی الازل فهو مثل التمدح بانه
یسبح له ما فی السموت وما فی الارض وبقوله تعالی وهو الذی
فی السماء اله وفی الارض اله ای معبود ای هو بحیث له ذلک

فیما لا یزال من صفات الکمال اذ لا شک ان ذلک بالفعل انما یکون
فیما لا یزال لا فی الازل والاخبار عن الشیء فی الازل لا یقتضی ثبوته
فیه وما قیل ان التکوین هو المکون وان التاثیر هو الاثر کما
اشتهر من الشیخ الاشعری فمعناه علی ما یشعر به کلام بعض الاصحاب
ان المفهوم الشائع من اطلاق لفظ الخلق هو المخلوق سواء جعلنا
حقیقة فیه او مجازا مشهورا وهذا لا یلیق بالمباحث العلمیة وقال المص
یمکن ان یکون معناه ان الحاصل فی الخارج من التاثیر فی الشیء و
ایجاده بعد ما لم یکن هو الاثر لا غیر واما حقیقة الایجاد فاعتبار
عقلی لا تحقق له فی الاعیان واما سائر ما یطلق علیه من
الصفات کالرحیم والکریم والغفور وغیر ذلک فراجعة الی الصفات
المذکورة کالقدرة والارادة وما ورد به ظاهر الشرع وامتنع حمله
علی معناه الحقیقی مثل الاستواء فی قوله تعالی الرحمن علی العرش
استوی والید فی قوله تعالی ید الله فوق ایدیهم والوجه فی
قوله تعالی ویبقی وجه ربک والعین فی قوله تعالی ولتصنع علی
عینی فهی مجازات وتمثیلات ای تصویرات للمعانی العقلیة

العقلیة بابرازها فی الصور الحسیة فالاستواء مجاز عن الاستیلاء او
تمثیل وتصویر لعظمة الله تعالی والید مجاز عن القدرة والوجه عن
الذات لانه الباقی والعین عن البصر فصل فی احواله من انه
هل یمکن ان یری وهل یمکن العلم بحقیقة والحق انه تعالی یصح ان
یری بمعنی حصول الحالة الادراکیة الحاصلة لنا عند النظر الی
القمر التی نسمیها الرؤیة لکن من غیر جهة ولا مقابلة لتنزهه تعالی
عن ذلک وانه یحصل ذلک للمؤمنین فی الجنة رزقنا الله تعالی
اما الصحة فلان موسی عم طلب الرؤیة قال تعالی حکایة عنه رب
ارنی انظر الیک ولو لم یصح لم یطلبها عم ولان الله تعالی علقها
علی الممکن فی نفسه وهو استقرار الجبل والمعلق علی الممکن ممکن
لان معنی التعلیق ان المعلق یقع علی تقدیر المعلق علیه والمحال
لا یقع علی شیء من التقادیر والقول بانه ای موسی عم انما طلب
العلم الضروری عبر عنه بها تعبیرا عن اللازم بالملزوم او طلب
الرؤیة لاجل القوم قالوا ارنا الله جهرة وقالوا لن نؤمن لک
حتی نری الله جهرة واضاف السؤال الی نفسه لیمنع فیعلم

امتناعها بالنسبة الى القوم بالطريق الاولى او طلب الرؤية مع العلم
بامتناعها لزيادة الطمانينة بتعاضد دليل العقل بسماع الكلام كما في طلب
ابراهيم عليه السلام ان يريه كيفية احياء الموتى ظاهر البطلان لان قوله
تعالى لن ترانى نفى للرؤية باجماع المعتزلة لا للعلم الضرورى كيف وموسى
عليه السلام عالم بربه عز وجل وسمع كلامه وجعل يناجيه ويخاطبه فما
معنى العلم الضرورى ولان تجويز الرؤية بط بل كفر عند اكثر
المعتزلة فلا يجوز لموسى تاخير الرد وتقرير الباطل ولانه لم يثبت
الامتناع بذلك بل غاية الاخبار بعدم الوقوع ولانهم ان كانوا مؤمنين
بموسى مصدقين بكلامه كفاهم اخباره بامتناع الرؤية من غير طلب
المحال والا لم يفد الطلب لانهم وان سمعوا الجواب فهو المخبر بانه كلام
تعالى ولان زيادة الطمانينة لا تنبغى بطريق طلب المحال الموهم جهل
موسى عليه السلام بما يعرفه احاد المعتزلة وقد يستدل على صحة
الرؤية بان كلا من الجوهر والعرض مرئى كالاجسام والاضواء باتفاق
الخصم ولا بد للرؤية من متعلق لا يكون مختصا بشيء من الجواهر
والاعراض وما يصلح متعلق الرؤية ويكون المشترك بين الجوهر

والعرض ليس الا الوجود المشترك بينهما وبين الواجب ايضا واما
الحدوث او الامكان فلا يصلح متعلقا لها لما مر من ان الحدوث او الامكان
امر عدمى لا تحقق له فى الخارج ومتعلق الرؤية يجب ان يكون متحققا فيه
بالضرورة مع اشتراك المعدوم فيه اى فى الحدوث او الامكان فلزم
على تقدير كونه متعلقا لها صحة رؤية المعدوم وبطلانه ظ وجواز
الرؤية عند تحقق ما يصلح متعلقا لها ضرورى فلزم صحة رؤيته تع
وصحة رؤية كل شيء موجود حتى الطعوم والروايح والعلوم تلزم من
هذا الدليل ولا استحالة وان استبعدت لعدم تعلق الرؤية بها
بناء على انه لم يجز عادته تع بخلقها فينا فان قيل الرؤية واحد نوعى
والواحد النوعى قد يعلل بعلل مختلفة كالحرارة بالشمس والنار
فلم لا يجوز ان يكون كل من رؤية الجوهر والعرض بل انواعهما معللا
بامر مختص به قلنا الكلام فى المتعلق لا فى العلة المؤثرة ومتعلق
الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصية الجوهرية بل لا بد ان يكون
مشتركا اذ الرؤية قد تتعلق بشيء ويدرك بها ان له هوية ما
وهى المراد من الوجود من غير ان يدرك جوهريته ا وعرضيته

فضلا عن زيادة خصوصيته لاحدهما ككونه انسانا او فرسا وسوادا او خضرة
واما الوقوع فى الجنة فلقوله تع وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة
ولم يعهد استعمال نظر اليه الا فى الرؤية وتقديم الصلة لمجرد الاهتمام
ورعاية الفاصلة دون الحصر او للحصر ادعاء بمعنى ان المؤمنين
لاستغراقهم فى مشاهدة ذاته وقصر النظر على عظم جلاله كانهم لا يلتفتون
الى ما سواه ولا يرون الا الله تعالى وحمل النظر على الانتظار والى
على كونه اسما بمعنى النعمة واحد الآلاء تعسف لان سوق الآية لبشارة
المؤمنين وبيان انهم يومئذ فى غاية الفرح والاخبار بانتظارهم
النعمة والثواب لا يلائم ذلك بل ربما ينافيه لان الانتظار بالحزن و
ضيق الصدر اجدر وكون الى اسما بمعنى النعمة لو ثبت فى اللغة فلا
خفاء فى بعده وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر بر سيما المسند
الى الوجه ولهذا لم يحمل الآية عليه احد ائمة التفسير كما ذكره المصنف
فى شرح مقاصده وقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون
حيث حقر شان الكفار وخصهم بكونهم محجوبين فكان المؤمنين
غير محجوبين وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه

عن ثوابه وكرامته خلاف الظ وقوله تع للذين احسنوا الحسنى وزيادة
فسر جمهور المفسرين الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية وعبر عنها بالزيادة
للتنبيه على انها اجل من ان تعد من الحسنات وفى جزاء الاعمال الصالحة
ولا ينافيه ما ذكره البعض من ان الحسنى هو الجزاء المستحق والزيادة ا
لفضل ولقوله عليه الصلوة والسلام انكم سترون ربكم كما ترون هذا
القمر ليلة البدر وقوله عليه الصلوة والسلام فيرفع الحجاب فينظرون
الى وجه الله تع هذا والمخالف يدعى اقتضائها المقابلة ويدعى
فى ذلك الضرورة ويدعى دوامها عند حصول الشرايط فلو جازت رؤيته
لدامت لكل سليم الحاسة فى الدنيا والآخرة فيلزم ان نراه الآن وفى
الجنة على الدوام والاول منتف بالضرورة والثانى بالاجماع وذلك
لان شرط الرؤية على هذا هو جوازها وسلامة الحاسة وكلاهما
بناء على تسليم الجواز حاصل الآن وفى الجنة على الدوام فلزم ما ذكر
وكلاهما ممنوع اما الاول فلانا لا نسلم لزوم المقابلة لان الرؤية
نوع من الادراك يخلقه الله تع متى شاء وكيف شاء ولاى
شاء ودعوى الضرورة فيما نازع فيه الجم الغفير من العقلاء

غير مسموعة ولو سلّم فى الشاهد فلا يلزم فى الغايب لانّ الرؤيتين مختلفتان
امّا بالماهيّة او بالهويّة لا محالة فيجوز اختلافهما فى الشروط واللوازم
والمراد بالرؤية بلا كيف هو خلوّها عن الشرايط المعتبرة فى رؤية ا
لاجسام والاعراض لا خلوّ الرؤية او الرّائى او المرئى عن جميع الحالات و
الصّفات وامّا الثانى فلا نّا لا نسلم انّ وجوب الرؤية فى الغائب عند
تحقق الامرين لم لا يجوز ان يكون رؤيته تعم مشروطة بزيادة قوة
ادراكية فى الباصرة يخلقها الله تع فى الجنّة وفى بعض الاوقات
دون بعض والعمدة من شبه المخالف قوله تع لا تدركه الابصار
وهو يدرك الابصار لظهور ان المعنى على عموم السلب لانّ الجمع
المعرف باللّام عند عدم قرينة العهد والبعضيّة للعموم والاستغراق
فان قيل اذا كان الجمع للعموم كان النّفى نفى الشّمول وهو معنى السّلب
الجزئى لا شمول النّفى وعموم السّلب على ما هو معنى السّلب الكلّى
قلنا مثله كما يستعمل لسلب العموم كذلك يستعمل لعموم السّلب و
كذلك صريح كلمة كلّ كما قال فى شرح المقاصد لانه ان اعتبر النّسبة
الى الكلّ اوّلا ثم نفيت فهو لسلب العموم وان اعتبر النّفى اوّلا ثم

ثم نسب الى الكلّ فلعموم السّلب وكذلك جميع القيود وبالجملة كون الجمع
المعرف باللّام فى النّفى لعموم السّلب هو الشايع واللائق بهذا المقام
لكونه مقام التمدّح وردّ بانّا لا نسلّم انّ الادراك بالبصر بمعنى الرؤية
او اعم منها حتى يستلزم نفيه نفيها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان
يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئى ولهذا يصح رايت القمر و
ما ادركه بصرى ولا حاطة الغيم به ولا يصح ادركه بصرى
وما رايته فيكون اخصّ من الرّؤية ملزوما لها ولا يلزم من
نفيه نفيها ولا من كون نفيه مدحا كون الرّؤية نقصا وبعد
تسليم كون الادراك هو الرّؤية او اعم منها ردّ بانّه لا عموم
فى الاشخاص والابصار ولو سلّم لا نسلّمه فى الاوقات
والاحوال فيحمل على نفى الرؤية فى الدنيا جمعا بين الادلّة
واورد عليه بانه تمدّح وما به التمدّح يدوم فى الدّنيا
والاخرة ودفع بانّ امتناع الزّوال انما هو فيما يرجع الى
الذات والصّفات وامّا ما يرجع الى الافعال فقد و
يزول لحدوثه والرؤية من هذا القبيل فقد يخلقها الله تع

وقد لا وامّا قوله تعالى عند سؤال موسى عليه السّلام لن ترانى
فليس للتّابيد اذ لم يثبت عن من يوثق به من ائمة اللغة كون كلمة
لن للتّابيد وان سلم لا نسلّم دلالتها فى الآية على عموم الاوقات لظهور
قرينة الخلاف وهو الوقوع جوابا لسؤال الرّؤية فى الدّنيا على انّه لو
صرّح بالعموم وجب الحمل على الرّؤية فى الدّنيا جمعا بين الادلّة وامّا
استعظام الله سؤال الرّؤية حيث سمّاه ظلما وعتوّا كقوله تعالى
لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربّنا لقد استكبروا فى انفسهم
وعتوا كبيرا وقوله سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله
جهرة فاخذتهم الصّاعقة بظلمهم فلتعنّتهم وعنادهم لا لطلبهم
الرّؤية ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملئكة عليهم مع انه من
الممكنات اتّفاقا **خاتمة** اختلفوا فى العلم بحقيقته تعالى
للبشر فقال بعدم حصوله كثير من المحقّقين خلافا فالجمهور
المتكلّمين ثم القائلون بعدم الحصول لجوّزه خلافا للفلاسفة
والحقّ انه لا يعلم من الله تعالى الّا الوجود بمعنى انه كائن
فى الخارج والصّفات بمعنى انه عالم حىّ قادر الى غير ذلك

ذلك والسّلوب بمعنى انه واحد ازلىّ ابدىّ ليس بجسم ولا عرض
وما اشبه ذلك والاضافة بمعنى انه خالق ورازق ونحو ذلك وهذا
ليس علما بحقيقة الذّات وتمسّكت الفلاسفة فى الامتناع بانّ
تصوّر الشئ امّا ان يحصل بالبديهة وهو منتف فى الواجب اتفاقا او
بالحدّ وهو انّما يكون للمركّب من الجنس والفصل والواجب ليس كذلك
او بالرسم وهو لا يفيد العلم بالحقيقة واجيب بانّا لا نسلّم انحصار
طريق التّصور فى ذلك لم لا يجوز ان يكون بالالهام **فصل**
فى ان فعل العبد موجد بل جميع افعال الحيوانات
وانّما خصّوا العبد بالذّكر لانّ بعض ادلّة ذلك انّما يجرى فى المكلّف
هو الله تع وانّما للعبد الكسب وهو امر اضافىّ لانه عبارة عن تعلّق
القدرة والارادة كما ياتى فلا يحتاج الى مؤثر فيه لانّ اثر الايجاد
هو الوجود وهو منتف فى الامر الاضافى لكن يجب من العبد لانّ
تعلّق الارادة مقتضى ذات الارادة الحاصلة للعبد بخلقه تعالى
فيه وتعلّق القدرة تابع له كما مرّ ولا يوجب وجود المقدور
لعدم التأثير لقدرته كما سبق بل انّما يوجب اتّصاف الفاعل به

اى بالفعل لتلبّسه به وذلك الامر المسمّى بالكسب كتعيين الفاعل احد
الطرفين من الفعل والترك وترجيحه بتعلّق الارادة به لانّها وصرف
القدرة حسب تعلّق الارادة به بمعنى انّ تعلّق الارادة يصير سببا عاديا
لان يخلق الله تعالى فى العبد قدرة متعلّقة بالفعل بحيث لو كانت
مستقلّة فى التأثير لاوجد الفعل فان قيل اذا كان الترجيح من
مقتضيات ذات الارادة فما فائدة التكليف اذ الارادة تتعلّق باحد
الطرفين لا محالة اجيب بانّ التكليف قد يكون داعيا لتعلّق
الارادة بناء على انّها تابعة للعلم فاذا علم المكلّف ذلك يكون داعيا
لتعلّق الارادة فيصرف القدرة اليه ومعنى كون الارادة مرجّحة
انّها بتعلّقها يترجّح احد المقدورين على الآخر الّا انّها لكونها تابعة
للعلم يكون العلم داعيا لتعلّقها باحدهما على التعيين مع استواء
نسبتها اليهما كما اشرنا اليه سابقا وعند اكثر المعتزلة الموجد لفعل
العبد هو العبد بناء على قولهم بتأثير قدرته والمتقدّمون منهم
كانوا يمتنعون من اطلاق الخالق عليه لقرب عهدهم باجماع
السلف على انه لا خالق الّا الله والمتأخّرون منهم اطلقوا لفظ الـ

الخالق عليه اذ لا فرق بينه وبين الموجد فى المعنى ولزم عليهم كون
كلّ حيوان خالقا لاشتراك المعنى الّذى نسمّيه كسبا فى الكلّ وقد
قال الله تعالى اَللهُ خالقُ كلِّ شىءٍ ويدخل فيه افعال الحيوان ويخرج القديم
بدليل العقل وللقطع بانّ المتكلّم لا يدخل فى عموم مثل اكرمت كلّ من
دخل الدار ويكون بمنزلة الاستثناء وقال تعالى خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وقال
إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ اى خلقنا كلّ موجود من الممكنات على
مقدار مخصوص مطابق للغرض والمصلحة ولافادة هذا المعنى كان
المختار نصب كلّ اذ لو رفع لتوهّم انّ خلقنا صفة وبقدر خبر فلم
يفد انّ كلّ شىء مخلوق له بل ربما افاد انّ من الاشياء ما لم يخلقه
فليس بقدر وقال تعالى خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ اى ما تعملونه او عملكم لكن
ينبغى ان يجعل ح بمعنى المفعول ليصحّ تعلّق الخلق به لانّ المعنى
المصدرىّ وهو المعنى النسبىّ اعنى الايقاع لا وجود له فى الخارج
والّا لزم التسلسل فى الايقاعات فلا يكون متعلّق الخلق لانّ
اثر الخلق والايجاد هو الوجود واذ لا فلا وكون الايقاع امرا واقعيا
انّما يستدعى مقتضيا له مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر والاقتضاء

اعترا اذ لا يجرى فى الاعدام ايضا كاقتضاء ذات الممتنع العدم وقال تعالى
هو الله الخالق البارى اذا كان الخالق خبرا وهو ضمير الشأن او
ضميرا مبهما يفسّره الله فافادته حصر الخالقيّة ظ واما اذا كان الخالق
صفة فلا كما لا يخفى وقال فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ فانه يدلّ على انه تعالى
يفعل كلّ ما تتعلّق به ارادته تع وهى متعلّقة بالايمان وسائر الطاعات
اتفاقا فيلزم ان يكون فاعلها وموجدها هو الله تع والحمل على انه
يفعل ما يريد فعله عدول عن الظ بلا ضرورة وقال تعالى كُلٌّ
مِنْ عِنْدِ اللهِ ظاهر الدلالة على المقصود وقال كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ الإِيمَانَ
والظ منه انه الّذى اثبت الايمان واوجده فى القلوب وقال أَنَّهُ هُوَ
أَضْحَكَ وَأَبْكَى فانّ الظ منه انه الّذى اوجد الضحك والبكاء و
تأويلات القدريّة عدول عن الظ بلا ضرورة لما يأتى من ابطال
ادلّتهم وقد تواتر عن النبىّ صلّى الله عليه وسلّم ما يشعر بانّ كلّ كائن
بقدرة الله تعالى ومشيّته بحيث لا سبيل للانكار اليه ويدلّ
على عدم جواز كون فعل العبد بقدرته انه لو كان فعل العبد
بقدرته لزم اجتماع المؤثّرين المستقلّين على اثر واحد لانه مقدور
المستقلّين بردم

مقدور الله تع لما ثبت من شمول قدرة الله تعالى لكلّ ممكن ورد عليه بانّ
اللازم من شمول قدرته تع كون فعل العبد مقدورا له تع بمعنى دخوله
تحت قدرته وجواز تأثيرها فيه لا بمعنى انه واقع بها فلا يلزم المحال وفيه
انه قد ثبت الشمول بالمعنى الثانى بما ذكر من السمعيات ويكفى هذا
فى لزوم المحال وانه لو كان فعله بقدرته لكان عالما بتفاصيله لانّ
الاتيان بالازيد والانقص والمخالف ممكن فلا بدّ لرجحان ذلك النوع
من مخصّص هو القصد اليه ولا يتصوّر ذلك الّا بعد العلم به ولظهور
هذه الملازمة يستنكر الخلق بدون العلم كقوله الا يعلم من خلق
واللازم ظاهر البطلان واما الكسب فيكفى فيه العلم الاجمالى اذ ليس
الوجود به حتّى يلزم المحال وانه لو كان بقدرته لكان متمكّنا من
تركه كفعله اذ لو لم يكن متمكّنا منه لكان وقوع الفعل واجبا منه فلا
يكون قادرا واذا كان متمكّنا من تركه فوقوع الفعل بدلا عن تركه
لا يكون الّا مع ترجيح الفعل بمرجّح لقول الخصم بوجوب المرجّح فى الفعل
الاختيارىّ فلا يرد انّا نجوّز ترجيح المختار احد المتساويين بلا
مرجّح ثمّ ان كان ذلك المرجّح من العبد ننقل الكلام الى صدوره

فيتسلسل او ينتهى الى مرجح لايكون منه و يجب عنده الفعل لان
الممكن مالم ينته رجحانه الى حد الوجوب لم يتحقق و اذا كان المرجح
من غيره لم يكن مستقلا في الفعل ولا متمكنا من الترك لان
الترك لم يجز مع التساوى فكيف مع المرجوحية و هذا كما ترى
انما يفيد ان العبد ليس مستقلا فى فعله لا انه ليس موجدا
له مع ان معلوم الله تعالى هو وقوعه لاستحالة الجهل عليه
تعالى و ما علم الله وقوعه يجب ولا شئ من الواجب باقيا فى
مكنة العبد ولا يرد النقض بفعل البارى تعم لان الاختيارى
مايكون الفاعل متمكنا من تركه عند ارادة فعله لابعده وهذا
متحقق في فعله تعم لكون ارادته قديمة كعلمه بخلاف فى فعل
العبد وقد يستدل على كون فعل العبد بقدرة الله تعم
لابقدرته بانه لو قدر العبد على فعله ايجادا لقدر على اعادته
لان امكان الشئ من لوازم ماهيته لايختلف باختلاف
الاوقات وليس كذلك اتفاقا و بانه لو قدر عليه لقدر على
ايجاد مثله لان حكم الامثال واحد لكنا نقطع بانه يتعذر

يتعذر علينا ان نفعل الآن مثل ما فعلناه سابقا بلا تفاوت وان بذلنا
الجهد و بانه لو قدر عليه لقدر على خلق كل ممكن من الاجسام والاعراض
لان مصحح المقدورية اما الامكان او الحدوث ومتعلق الايجاد والخلق
هو الوجود ولا تفاوت لذلك فى شئ منها قال فى المقاصد واما القدرة
الاكتسابية فانما تتعلق بالذوات واحوالها وهى مختلفة فلا يرد النقض
بها انتهى اراد بالذوات الاجسام و باحوالها الاعراض يعنى ان القدرة الاكتسابية
لا تتعلق بالموجود وهو مختلف بالجسمية والعرضية فيجوز اختصاصها
ببعض فيحصل الاتصاف به دون بعض و بانه لو قدر على فعله خلقا
لكان فعله كخلق الايمان والطاعات احسن من فعل البارى كخلق
الشيطان وكثير من المؤذيات ولما صح سؤال الايمان والتضرع اليه تعم
فى ان يرزقه اذ لا وجه لحمله على سؤال الاقدار والتمكين لانه حاصل
و لما صح حمد الله تعالى على الايمان ولا الشكر عليه اذ لا يتصور ذلك
الا اذا كان بخلقه تعم واعطائه وان كان للكسب مدخل فيه واما
المعتزلة القائلون بكون العبد موجدا لافعاله فمنهم من ادعى
الضرورة فى ذلك وذكر له وجوها اما للتنبيه او للاستدلال لان

الحكم ربما يكون ضروريا والحكم بانه ضرورى استدلاليا لان كل احد
يفرق بالضرورة بين حركته الاضطرارية مثل حركة سقوطه من السطح و
الاختيارية كحركة صعوده عليه وما ذاك الا بان الثانية بقدرته وايجاده
بخلاف الاولى وان كل احد يجد بالضرورة ان تصرفاته واقعة بحسب
دواعيه وقصوده كالاقدام على الاكل والشرب عند الجوع والعطش
ولا معنى لموجد الفعل بالاختيار الا من يحدث الفعل على وفق دواعيه
وان كل عاقل يقطع بان ما يطلبه او ينهى عنه او يتمناه او يتعجب منه
انما فعل فاعله فانه يعلم انه يطلب ما يحدثه المامور ولهذا يتلطف
فى استدعاء ذلك الفعل منه وانه ينهى عما يكرهه من الافعال التى
يحدثها المنهى وكذا المتمنى والمتعجب والجواب ان ذلك لايفيد كونه
بخلقه وقدرته وايجاده كما هو المتنازع فضلا عن ان يفيد العلم
الضرورى به بل انما يفيد كونه متعلق قدرته وارادته وواقعا على وفق
قصده ودواعيه وهو المسمى بالفعل الاختيارى ومنهم من احتج على
ذلك عقلا بانه لولا استقلال العبد فى افعاله لبطل المدح والذم
عليها اذ لا معنى للمدح والذم على ما ليس بفعل له ولا واقع بقدرته

بقدرته واختياره وبطل الامر والنهى اذ لا معنى للامر بما لا يكون فعلا
للمامور ولا النهى عن ما لا يكون فعلا للمنهى وكذا الثواب والعقاب
على ما هو بخلق المثيب والمعاقب حتى ان من يعاقب على ما هو بخلقه
اشد ضررا على العبد من الشيطان واحق منه بالذم اذ ليس منه الا
الوسوسة وكذا فوايد الوعد والوعيد وارسال الرسل عليهم السلام
وانزال الكتب من السماء اذ لا يظهر للترغيب والترهيب والحث على
تحصيل الكمالات وازالة الرذائل ونحو ذلك فائدة الا اذا كان لقدرة
العبد وارادته تاثير فى افعاله وبان من افعال العباد قبائح وهى لا يجوز
ان يخلقها الحكيم لعلمه بقبحها وبغناه عن خلقها كالظلم والشرك و
سائر المعاصى واحتج ايضا بانه لو كان البارى موجدا لافعال العباد
لكان فاعلا لها لان معناهما واحد ولو كان فاعلا لها لكان متصفا
بها فيجب اتصاف البارى بما لا ينبغى كالكافر والظالم والقاعد و
غير ذلك من الفواحش التى لا يستطيع العاقل اجراءها على اللسان
بل احضارها بالبال اذ لا معنى للكافر الا فاعل الكفر والظالم الا فاعل
الظلم وهكذا ورد الاول بان الكسب وهو تعلق القدرة والارادة

للعبد بفعله واقعا على وفق قصده وعقيب عزمه كاف فى المدح والذمّ
وغير ذلك على انه ربما يمدح او يذمّ باعتبار المحلية دون الفاعلية كا
لمدح بالحسن والذمّ بالقبح فهو على تقدير وروده انما يرد على الجبرية
النافين لقدرة العبد لا على من يجعل فعله متعلقا لقدرته وارادته
واقعا على وفق قصده وان كان بخلقه تعالى ولا على من يجعل قدرته
مؤثرة لكن لا باستقلال بل بمرجّح هو محض خلق الله والّا يكف ذلك
فى المدح او الذم بل لا بدّ فيه من الاستقلال بحيث يكون الفاعل متمكنا
من الفعل والترك فلا نزاع فى الوجوب او الامتناع بناء على ان المرجّح
الموجب للفعل او المانع منه هو العلم الازلى اذ قد ثبت انه تعالى
عالم بالجزئيات ما كان وما سيكون لاستحالة الجهل عليه تعالى وكلّما
علم الله انه يقع يجب وقوعه وكل ما علم انه لا يقع يمتنع وقوعه نظرا
الى تعلّق العلم وان كان ممكنا فى نفسه فلا شيء يكون العبد مستقلا
فيه بحيث يكون متمكنا من فعله وتركه فلزم بطلان المدح والذمّ
على فعل العبد مطلقا ورد الثانى بعد تسليم ان الحسن والقبح عقليان
بان القبيح فعل القبيح لا خلقه لان خلق القبيح ربما يكون له عاقبة حميدة

حميدة فلا يقبح بخلاف فعله الا يرى انه تعالى خلق اصل جميع القبائح و
هو الشيطان ورد الثالث بان الفاعل من قام به الفعل لا من اوجده فى محل
آخر والاسامى المذكورة انما تطلق على من قام به الفعل الا ترى ان كثيرا
من الصّفات قد اوجدها الله تعالى فى محالها وفاقا كالبياض والسواد
فى الجسم ولا يتّصف بها الّا المحال نعم اذا ثبت بالدّليل انّ الموجد هو الله
لزمهم صحّة هذه التّسمية بناء على اصلهم الفاسد فى اطلاق المتكلّم
على الله تعالى لايجاد الكلام فى بعض الاجسام وسمعا عطف على
عقلا بالايات الواردة فى اسناد الافعال الى العباد اسناد الفعل الى
فاعله مثل قوله تعالى فلم تقتلون انبياء الله وقوله ثمّ يحرفونه الى غير
ذلك سيما ما ينبئ عن معنى الايجاد كالعمل مثل قوله تعالى من عمل صالحا
فلنفسه وقوله تعالى الذين امنوا وعملوا الصّالحات وقوله من عمل سيّئة
فلا يجزى الّا مثلها والفعل كقوله تعالى ما تفعلوا من خير تجدوه وقوله
تعالى وافعلوا الخير والصّنع كقوله تعالى والله يعلم ما يصنعون والكسب
كقوله تعالى كل امرء بما كسب رهين والجعل كقوله يجعلون اصابعهم
فى اذانهم والخلق كقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين والاحداث

كقوله تعالى حكاية عن الخضر عليه السلام حتى احدث لك منه ذكرا والابتداع
كقوله تعالى ورهبانية ابتدعوها وبالايات الواردة فى توبيخ الكفار و
العصاة وانه لا مانع من الايمان والطاعة ولا الجاء الى الكفر والمعصية
مثل قوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا وقوله تعالى كيف يكفرون بالله
ما منعك ان تسجد فما لهم عن التّذكرة معرضين وبالايات الدالة على
تعليق افعال العباد بمشيّتهم مثل قوله تعالى اعملوا ما شئتم وقوله تعالى
فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الى غير ذلك والجواب انّ بعضها غير
متنازع وهو ما يصح على حقيقته مثل قوله تعالى كل امرء بما كسب رهين لان
العبد كاسب وبعضها ممّا ينبئ عن معنى الايجاد مثل قوله تعالى والله
يعلم ما تصنعون مأوّل لانه لما ثبت بالدلائل السابقة انّ الكل بخلق
الله تعالى وايجاده وجب جعل الالفاظ الدالة على معنى الايجاد مجازا
عن السبب العادى او جعل الاسناد مجازا لكون العبد سببا وانّ المراد
من مثل قوله وما منع الموانع الظاهرة التى يعلمها جهّال الكفرة وهذه
موانع عقليّة خفيت على علماء القدرية جمعا بين الادلة وان التعليق
بمشيّة العبد مذهبنا لكن مشيّته ليست الّا بمشيّة الله بدليل قوله تعالى

تعالى وما تشاؤن الّا ان يشاء الله والحق انه لا جبر ولا اكراه منه تعالى
عباده على الافعال بمعنى ايجادها واجرائها عليهم من غير ان يكون
لهم مدخل ولا تفويض بمعنى اقداره تعالى عباده على وجه الاستقلال
بحيث لا يكون له تعالى فى افعالهم مدخل وذلك لان ما عوّل عليه
الجبرية من انه لا بدّ لترجيح الفعل على الترك من مرجّح ليس من العبد
وان تفاصيل احوال الافعال غير معلومة للعبد بما عوّل عليه
القدرية من انه لو لم يكن قادرا على فعله لما حسن المدح والذمّ والامر
والنّهى ومن انّ افعال العباد واقعة على وفق قصدهم ودواعيهم
لكن امر بين الامرين اى الجبر والتفويض لانّ المبادى القريبة
لافعال العباد على القدرة والاختيار والمبادى البعيدة لها على
العجز والاضطرار لانّ افعال العباد متعلقة بمشيّتهم ليست الّا بمشيّته
تعالى فالانسان مضطرّ فى صورة مختار كالقلم فى يد الكاتب
وافعاله بل جميع الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره بمعنى خلقه
وتقديره ايّاها ابتداء كما هو رأينا او بواسطة موجب هو
محض خلق الله تعالى كما هو رأى ابى الحسين البصرى حيث قال ان

العلم بتوقف صدور الفعل على الداعي ضروري وان حصول الفعل
عقب الداعي واجب ونحن لا نقول بايجاب الداعي وان قلنا به فان
قيل لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء به لان الرضاء بالقضاء
واجب واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر قلنا الكفر مقضي لا قضاء
والرضاء انما يجب بالقضاء لا بالمقضي فان قيل الرضاء بالقضاء
يستلزم الرضاء بالمقضي قلنا انما يستلزمه من حيث انه مقضي لا من
حيث ذاته والرضاء بالكفر من حيث ذاته كفر لا من حيث انه مقضي و
عند المعتزلة لا يصح القول بان افعال العباد بقضاء الله وقدره
الا بمعنى الاعلام والتبيين كما في قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل الآية
او بمعنى الكتابة في اللوح وعلى هذا جميع الافعال بل جميع الحوادث بقضائه
او بمعنى الالزام والايجاب كما في قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا
اياه فيكون في الواجبات خاصة فان الالزام فيها ليس الا ثم لا خلاف
في ذم القدرية والمراد بهم هم القائلون بنفي كون الخير والشر كله
بقدرته تعالى ومشيته وسموا بذلك لفرط اشتغالهم بنفي
القدر ولاثباتهم للعبد قدرة الايجاد ورد بان المناسب ح القدرية

القدرية بضم القاف وما قالوا يعني المعتزلة من ان القدرية
هم القائلون بان الخير والشر كله بقدرته تعالى لان المثبت اولى بان
ينسب اليه لان الشايع نسبة الشخص الى ما يثبته ويقول به كالجبرية
مردود لقوله عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة ولا خفاء في ان
المجوس ينسبون الخير الى الله والشر الى الشيطان ويسمونهما يزدان
واهرمن وقوله صلى الله عليه وسلم اذا قامت القيمة نادى مناد اين خصماء
الله فيقوم القدرية ولا خفاء ان من لا يفوض الامور الى الله هو
المخاصم له تعالى ولان من يضيف القدر الى نفسه ويدعي كونه الفاعل
والمقدر اولى باسم القدرية ممن يضيفه الى ربه قال في شرح المقاصد
فان قيل روي عن النبي صلعم انه قال لرجل قدم عليه من فارس
اخبرني باعجب شيء رايت فقال رايت اقواما ينكحون امهاتهم واخواتهم
وبناتهم فاذا قيل لهم لم تفعلون ذلك قالوا قضى الله تعالى علينا
وقدره فقال عليه الصلوة والسلام سيكون في آخر امتي اقوام
يقولون مثل مقالتهم اولئك مجوس امتي اجيب بان ذلك
لا يدل الا على ان القول بان فعل العبد اذا كان بقضاء الله وقدره

يجوز للعبد الاقدام عليه ويبطل اختياره فيه واستحقاقه للثواب و
العقاب والمدح والذم عليه قول المجوس فلينظر ان هذا قول المعتزلة
ام قولنا ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور ثم اهل الحق على
ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن و
النصوص الشاهدة بان الكل بمشية الله وارادته اكثر من ان تحصى
حتى صار بمنزلة المثل وروي مرفوعا عن النبي صلى الله عليه وسلم
ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن كيف لا يكون بمشيته وقد ثبت انه
خالق الكل بقدرته التي تؤثر وفق الارادة ومريده فان الارادة هي
التي ترجح احد طرفي المقدور من الفعل والترك وانه عالم بعدم وقوع
ما لم يقع فيكون عالما باستحالته لاستحالة انقلاب علمه جهلا فكيف
يريده والعالم باستحالة الشيء لا يريده البتة والمعتزلة جزموا
بانه لا يريد القبايح والشرور بل يريد اضدادها فزعموا انه
يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر وان وقع ومن
الفاسق الطاعة لا الفسق فجعلوا اكثر ما يقع من العباد في ملكه
خلاف مراده تمسكا بان ارادة القبيحة قبيحة والله تعالى منزه عن

القبيح في

عن القبايح ورد بانه لا قبح منه غاية الامر انه يخفى علينا وجه حسنه
وان العقاب على ما يريده ظلم وهو على الله تعالى محال ورد بالمنع
فانه تصرف في ملكه وان الامر بالايراد والنهي عما يراد سفه ورد
بالمنع اذ ربما لا يكون غرض الآمر الاتيان بالمامور به كالسيد اذا امر
العبد امتحانا له هل يطيعه فانه لا يريد شيئا من الطاعة والمعصية او
اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد منه العصيان وان الارادة
تستلزم الامر والرضاء والمحبة لان الشيء لو كان مرادا لكان قضاء
فوجب الرضاء به فيستلزم الامر ورد بانه مقضي لا قضاء والرضاء
انما يجب بالقضاء دون المقضي والكل من متمسكاتهم فاسد لما مر
واما الرد بقوله تعالى كذلك كذب الذين من قبلهم على الذين
قالوا اشركنا بارادة الله تعالى ولو شاء الله عدم شركنا ما اشركنا
فلقصدهم بذلك القول الاستهزاء والسخرية من النبي صلى الله
عليه وسلم او لجعلهم ذلك عذرا لهم وتعليلا لعدم اجابته
وانقياده لا التفويض الكائنات الى مشية الله تعالى فما صدر
منهم كلمة حق اريد بها باطل ولذلك جعلوا مكذبين لانهم

بـ قصد وابه تكذيب النبي صلى الله عليه وسلم في وجوب الطاعة والمتابعة
لا كاذبين لكون ذلك الكلام نفسه صدقا وحقا وحكم اى ولذلك حكم
اخزأ بانه لوشاء لهديكم اجمعين فاشير الى صدق قولهم وفساد غرضهم
واما قوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها حيث يدل
على ان ماكان معصية وسيئة فانه مكروه عند الله والمكروه لايكون
مرادا فالجواب مااشار اليه بقوله اى مكروها بين الناس وفي
مجارى العقول والعادات فلا يكون عند ربك ظرفا لمكروها على ان
المكروه بمعنى المبغوض المقابل للمرضى لا المراد **فصل** في الحسن
والقبح قد اشتهر انهما عندنا شرعيان وعند المعتزلة عقليان وليس
النزاع في الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل ولا
بمعنى الملايمة للغرض وعدمها كالعدل والظلم فان ذلك يدرك
بالعقل ورد الشرع اولا وانما النزاع بينا بمعنى استحقاق الفاعل
عند الله المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا في حكم الله تعـ
اى فيما ورد به حكمه تعالى فعندنا بالشرع بمعنى ان ما ورد الامر
به فحسن بالمعنى المذكور وما نهي عنه فقبيح من غير ان يكون للفعل

للفعل جهة محسنة او مقبحة في نفس الامر يكون الامر والنهى تابعين لها
كاشفين عنها بل الحسن والقبح بالمعنى المذكور تابعان للامر والنهى بمعنى
ان ما امر به فحسن او نهى عنه فقبيح لقوله تعـ وما كنا معذبين ولا مثيبين
حتى نبعث رسولا ولو كان بالعقل لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب
الحرام ورد الشرع اولا ولانه لو كان الحسن او القبح بالمعنى المذكور لذات
الفعل سواء كان مستندا الى نفس الذات او لازمها لما تخلف عنه في شئ
من الصور ضرورة واللازم بط كالقتل والضرب حدا او ظلما ولان
العبد لايستقل بفعله لما مر من انه لو كان مستقلا به لكان متمكنا
من تركه مع ترجيح الفعل والمدح والذم عقلا ليس الا مع الاستقلال اتفاقا
وقالت المعتزلة بل بالعقل بمعنى ان للفعل جهة محسنة او مقبحة
يدركها العقل بدون الشرع كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار
او بورود الشرع كحسن صوم عرفة وقبح صوم العيد بمعنى ان العقل
بعد ورود الشرع يحكم بان لذلك جهة محسنة او مقبحة في نفس
الامر فالحسن والقبح عندهم لذات الفعل لان حسن مثل العدل
والاحسان وقبح مثل الظلم والعدوان ضروريان يعترف بهما العامة

حتى الذين لايقولون بشرع فلولا انه ذاتي للفعل لما كان كذلك ولان
العقل عند التساوى بحيث لامرجح يؤثر الصدق وانقاذ الغريق المشرف
على الهلاك على الكذب واهلاكه وما ذلك الا لان حسنه ذاتى ولانه لولم
يقبح شئ من الله تعالى لجاز اظهار المعجزة على يد الكاذب فاذن لم يثبت
النبوة وانسد بابها والجواب عن الاولين المنع اى لانسلم حسن الاحسان
وقبح العدوان بالمعنى المتنازع وهو كون الفعل متعلق المدح والذم عند
الله واستحقاق الثواب والعقاب بل بمعنى ملائمة غرض العامة و
طبايعهم وعدمها وكونه متعلق المدح والذم في مجارى العقول
والعادات ولا نزاع في ذلك وكذا لانسلم ايثار الصدق وانقاذ الغريق
على الكذب واهلاكه عند التساوى بالحقيقة ومن كل وجه وانما
هو عند الفرض لما تقرر في النفوس ان الصدق حسن اى ملايم
لغرض العامة فيتوهم انه كذلك عند وقوع المفروض وليس كذلك
ولو سلم فهو غير متنازع والجواب عن الثالث ان عدم الوقوع اى
عدم وقوع اظهار المعجزة على يد الكاذب من القطعيات العادية
وهو لاينافى الجواز العقلى الذى لايضر في اثبات النبوة وقد

وقد تمسكت المعتزلة بان من عرف الله تعـ بذاته الكريم وصفاته الشريفة
ثم اشرك به تعـ ونسب كل نقص اليه تعالى علم قطعا ان ذلك قبيح عند
الله تعالى وانه في معرض الذم والعقاب سواء ورد الشرع اولا قلنا لما
علم ذلك من تقرير الشرايع واستمرار العادات بمثله في الشاهد فصار
قبحه مركوزا في العقول بحيث يظن انه لمجرد حكم العقل وتمسكوا ايضا
بانه لو كان الحسن والقبح بالشرع لزم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات
نبوتهم وقدمر جوابه في باب المقدمة فتذكر **فصل** في التكليف
بما لايطاق والخلاف في جوازه وعدمه من فروع الخلاف في الحسن
والقبح وليعلم ان مراتب ما لا يطاق ثلث ادناها ما يمتنع لعلم الله
بعدم وقوعه او ارادته او اخباره بذلك واقصاها ما يمتنع لذاته
والوسطى ما امكن في نفسه لكنه لم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا
او عادة ولا خلاف في عدم التكليف بما يمتنع لذاته قال في شرح المقاصد
وفي جواز التكليف به تردد بناء على انه يستدعى تصور المكلف
به واقعا والممتنع هل يتصور واقعا فيه تردد فقيل لولم يتصور لم
يصح الحكم بامتناع تصوره كجمع النقيضين ولا خلاف في وقوع التكليف

فضلا عن الجواز مما يمتنع لا لذاته بل لسابق علم او ارادة او اخبار بانه لا يقع
واما الخلاف فيما امكن فى نفسه ولكنه لم يقع متعلقا لقدرة العبد
اصلا كخلق الجسم اولم يقع عادة وكثيرا كالصعود الى السماء فعندنا
يجوز التكليف به بمعنى طلب تحقيق الفعل والاتيان به لعدم القبح
العقلى عندنا المانع من الجواز العقلى لكن لا يقع لقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها وعند المعتزلة والشيعة لا يجوز كما
لا يقع لكونه سفها لانه تكليف بما لا يطاق وعبثا لان الفعل الخالى
عن الغرض عبث وكلاهما قبيح لا يليق بالحكيم ومنا من ذهب الى
ان التكليف بالممتنع لذاته واقع فضلا عن الجواز فان تكليف
ابى لهب بان يصدق بجميع ما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم
ومن جملته اى من جملة ما جاء به انه لا يصدقه فى شيء مما جاء
به اصلا تكليف بجمع النقيضين واجيب بانه ليس تكليفا با
لجمع بل انما كان بتحصيل الايمان وهو امر ممكن فى نفسه ومقدور
للعبد فى حد ذاته لكنه ممتنع لسابق علم او اخبار بانه لا يؤمن
فيكون مما هو جائز بل واقع نعم لو وصل اليه هذا الخبر وكلف

وكلف التصديق به لم يتم هذا الجواب فصل ذهب المعتزلة الى
تعليل افعاله تع بالاغراض والاشاعرة الى عدمه والحق ان تعليل بعض
افعاله سيما الاحكام الشرعية كايجاب الحدود والكفارات وتحريم
المسكرات بالاغراض اى الحكم الراجعة الى العباد ظ وثابت بالنص
كقوله تع ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تع من اجل
ذلك كتبنا على بنى اسرائيل وقوله تع فلما قضى زيد منها وطرا
زوجناكها كيلا يكون الآية والاجماع عليه وعليه مبنى حجة القياس
ولو لم يعلل لم يصح القياس واللازم بط كيف وقد ثبت القياس
فى كثير من الاحكام كقياس النبيذ على الخمر فى الحرمة بجامع الاسكار
فالاقرب حمل الخلاف اى خلاف القول بالتعليل على عدم لزوم ذلك
اى التعليل او على عدم عمومه اى من قال من الاشاعرة انها غير
معللة اراد وانفى اللزوم او نفى العموم لا عموم النفى والا لزم مخالفة
النص والاجماع كما يشهد به استدلالهم على ان افعاله تع ليست معللة
بالاغراض بانه لا بد من الانتهاء الى ما يكون غرضا ولا يكون لغرض
قطعا للتسلسل وكذا استدلالهم على ذلك بانه لا يعقل فى تخليد

الكفار نفع لاحد فانه انما يفيد نفى العموم لا عموم النفى وذهبت المعتزلة
الى ان الفعل الخالى عن الغرض عبث وانه قبيح بحيث تنزيهه تع عنه لكونه
عالما بقبحه واستغنائه عنه فلا بد من غرض يعود الى غيره دفعا لذلك و
عندنا لا يقبح منه تع شيء وعلى ما ذهبوا اليه قالوا الغرض من التكليف
الذى هو مشقة صرفة للعبد ولا نفع فيه لله تعالى لتعاليه عن
ذلك هو التعريض للثواب فى الدار الاخرة فان الثواب منفعة كثيرة
دائمة مقرونة بتعظيم وذلك بدون استحقاق سابق قبيح عقلا وان
للاعمال الشاقة تاثيرا فى اثبات الاستحقاق بدليل قوله تع ومن يطع
الله ورسوله يدخله جنات تجرى من تحتها الانهار ثوابا من عند الله
وقوله تع من عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فلنحيينه حيوة
طيبة ولنجزينهم اجرهم وان التكليف بامر شاق بحيث لو خولف
لترتب عليه العقاب اضرار بدون استحقاق والاضرار بدون الاستحقاق
ولا منفعة فى مقابلته ظلم يستحيل على الله تع فيكون التعريض
للمنفعة والتمكين من اكتساب السعادة الابدية هى الجهة المحسنة للتكليف
ولا يبطل حسنه بتفويت الكافر والفاسق ذلك على نفسه بسوء

بسوء اختياره ورد بانه لا يقبح منه تع شيء وان الترتب اى ترتب الثواب على
الاعمال لا يدل على ان لها تاثيرا فى اثبات الاستحقاق اذ قد يكون الترتب فضلا
من الله تعالى غاية الامر ان يكون دائرا مع العمل كيف لا وجميع الاعمال
لا تفى بشكر القليل مما يفاض من النعماء فكيف يعقل استحقاق ما لا عين
رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر بمجرد تصديق القلب
واللسان فيمن آمن فمات فى الحال وايلام المالك فلا ظلم لانه تصرف
فى ملكه ولو سلم لزوم الغرض فى التكليف فيجوز ان يكون هو سوى
ما ذكرتم مثل الابتلاء او الشكر للنعماء او حفظ النظام للعالم او غير ذلك
كتهذيب الاخلاق او امر لا يهتدى اليه العقول وبالجملة لا يعقل استحقاق
النعيم الدائم بمجرد كلمة الشهادة ولا استحقاق العذاب الدائم بشرب
جرعة خمر فصل فى مباحث الهدى والاضلال والتوفيق
ونحو ذلك وانما عقب مباحث الافعال والحسن والقبح بتلك المباحث
لابتنائها على انه تع هو الخالق لكل شيء وانه لا قبح فى خلقه وفعله
وان قبح المخلوق والمفعول قد ورد فى الكتاب الالهى والسنة النبوية
نسبة الهداية اى المتعدية فانها جائت متعدية وهى الدلالة على

الطّريق الموصل سواء كانت موصلة اولا ولازمة ايض بمعنى الاهتداء و
وجدان الطريق والكلام في المتعدية ونسبة الاضلال به وهو ضدّ الهداية
فهى الدّلالة على خلاف الطّريق الموصل وكذا الطبع والختم على
قلوب الكفرة الى الله تع فالبعض على وجه التعليق بمشيئته تع كقوله
تع يهدى من يشاء الى صراط مستقيم وقوله فمن يرد الله ان يهديه
يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضلّه يجعل صدره ضيّقا والبعض
على وجه يشعر بالاختصاص ايض به تع كقوله تع انّك لا تهدى من
احببت ولكن الله يهدى من يشاء وقد اورد انه لا اختصاص
للهداية بالمعنى المذكور به تع كيف ومن شان النّبىّ صلّى الله عليه
وسلّم الارشاد والدّلالة على الطّريق الحق وايض التعليق بالمشية يفيد
البعضيّة والدّلالة المذكورة عامّة للمؤمنين والكافرين فلابدّ من
توجيه ذلك فعندنا كما قال المص هو انّ نسبة الهداية اليه تع بمعنى
خلق الهداية بالمعنى اللازم وهو الاهتداء ووجدان الطّريق و
نسبة الاضلال اليه تع بمعنى خلق الضّلال اى فقدان الطّريق
وذلك لانّه تع الخالق وحده لكلّ شئ سواء فعل العبد اوغيره

اوغيره وسواء كان حسنا اوقبيحا لما مرّ من انّ القبيح كسب القبيح للطّاعة واذا
كانت النّسبة بالمعنى المذكور كانت مختصّة به تع وقابلة للتعليق بالمشية
ايض واما عند المعتزلة فلما كان افعال العباد عندهم مخلوقة لهم
دونه تع كانت الهداية المسندة اليه تع مجازا فى الدّلالة الموصلة الى
البغية ليصح التخصيص والتعليق المذكوران لكن بنصب الادلة لا بخلق
الاهتداء لان الاهتداء فعل العباد وهو مخلوق العبد عندهم فالادلة
اسباب مؤدية الى ان يهتدى العبد بها مع تمكنه فى الاهتداء لانه فعله
لا فعل الله قال فى شرح المقاصد الهداية هى الدّلالة على الطّريق
الموصل سواء كانت موصلة اولا والعدول الى المجاز انما يصح عند تعذر
الحقيقة ولا تعذر انتهى وهذا يدل على ان المعنى المذكور لنسبة
الهداية والضّلال حقيقة ووجهه أن نسبة الفعل الى فاعله حقيقة
انما تكون بخلقه وايجاده لان معنى الفاعل هو الموجد وان
الايجاد لا يتعلق بنفس الفعل لانه اضافة محضة بل انما يتعلق
بما فعل به وهو هنا الاهتداء والضّلال لكن يرد عليه ان النّسبة
الحقيقية الى الفاعل انما هى ايجاد الفاعل ما فعل بذلك الفعل

من الحاصل بالمصدر لا ايجاد ما قد يترتب عليه وقد لا كالاهتداء و
الضّلال بالنّسبة الى الهداية والاضلال نعم يتم ذلك لو كان الاهتداء
والضّلال مطاوعى الهداية والاضلال وليسا كذلك لانهما من قبيل
علّم وتعلّم لا من قبيل كسر وتكسّر فالحق ان يقال انّ الهداية بمعنى
الدّلالة على الطريق الموصل وانها عامّة لكونها مع الوصول وبدونه
واستعمال العام فى فرده لا يكون تجوزا ففى الايات المذكورة مستعملة
فيما مع الوصول بقرينة المقام فلا اشكال اصلا وكان الاضلال عندهم
بمعنى منع الالطاف وهو مختصّ به تع ويقبل التعليق بالمشية ايض
للعلم بانّها لا تجدى نفعا اوهو بمعناه اللغوى وهو الدّلالة على
خلاف الطريق الموصل لكنّه فعل الشّيطان والاسناد اليه تع مجاز
لما انه باقداره تع واما اللّطف والتوفيق والعصمة فعندنا خلق
قدرة الطّاعة فى العبد والخذلان خلق قدرة المعصية فيه بناء
على انها عرض لا يبقى زمانين فيكون مع الفعل وقيل العصمة هى ان
لا يخلق الله فى العبد الذنب كما هو المروىّ عن بعض اصحابنا
وقيل خاصيّة فى نفس الشخص اوبدنه يمتنع بها صدور الذنب

الذنب عنه ورد بانّه لا يصح تكليفه بترك الذّنب وعند المعتزلة
اللّطف ما يختار المكلّف عنده الطّاعة تركا اواتيانا اويقرب المكلّف
منها مع تمكّنه فى الحالين اى الترك والاتيان ويسمّيان اللّطف
المحصّل للواجب وترك القبيح واللطف المقرّب منهما ويخصّ باسم
التوفيق اللّطف المحصّل للواجب والخذلان عندهم منع اللّطف
ويخصّ باسم العصمة اللّطف المحصّل لترك القبيح والاجل فى اللغة
الوقت واجل الشئ يقال لجميع مدّته ولآخرها ثم شاع استعمالها
فى آخر مدّة الحيوة كما قال الوقت الّذى علم الله بطلان حيوة
الحيوان فيه وهو واحد لا يتغير بتقدّم او تاخّر بحسب الاسباب
كما زعم المخالف والمقتول ميت باجله اى فى الوقت الذى
علم الله فى الازل بطلان حيوته فيه لا بفعل العبد الّا انّ موته
مما خلقه الله عقيب فعل العبد كالضرب فيتوهم انه بفعله
وليس كذلك اذ لا مباشرة فيه منه ولا توليد ووجوب الجزاء
على القاتل ليس لما ثبت فى المحل من الموت فانه ليس فعله
لا مباشرة ولا توليدا بل لما اكتسبه من الفعل المنهى بالاسباب

المفضية اليه و لما ابى ركبه من النهى عن ذلك بمباشرة ذلك الفعل
المفضى الى الموت سيما عند ظهور البقاء وعدم القطع بالاجل و
معنى زيادة البر في العمر كما ورد في الحديث لا يزيد في العمر الا البر
كثرة الخير وطيب العيش فانه في حكم الزيادة للنصوص القاطعة
على انه لا تقدم ولا تاخر على الاجل قال تعالى ما تسبق من امة
اجلها وما يستأخرون فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة
ولا يستقدمون فصل في الرزق هو ما يسوقه الله تعالى الى
الحيوان فانتفع به سواء بالتغذي او بغيره مباحا او حراما فيدخل
رزق الانسان وسائر الحيوانات ويخرج ما لم ينتفع به وان
كان السوق للانتفاع لانه يقال فيمن ملك شيئا وتمكن من
الانتفاع به ولم ينتفع به ان ذلك لم يصر رزقا له وعلى هذا
كل يستوفي رزقه ولا ياكل احد رزق غيره ولا الغير رزقه
وذلك بخلاف ما اذا قيل بدل فانتفع به لينتفع به على ما هو
عند البعض وقد يخص بالماكول لكثرة استعماله فيه وقيده
المعتزلة بان لا يكون لاحد منعه فيخرج الحرام لان الرزق مضاف

مضاف الى الله تعالى واضافة الحرام اليه تعالى قبيح بناء على اصلهم
الفاسد فلا يكون من رزق في جميع عمره بالحرام مرزوقا وذلك باطل
اذ قد دلت النصوص القاطعة على ضمانه تعالى الارزاق قال تعالى
وما من دابة في الارض الا على الله رزقها خاتمة التسعير تقدير ما
يباع به الشيء ظلما ما كان او غيره ويكون غلاء باعتبار الزيادة على
المقدار الغالب في ذلك المكان والزمان ورخصا باعتبار النقصان
عنه باسباب من الله تعالى لا اختيار فيه للعبد كتقليل ذلك الجنس
وتكثير الرغبات فيه وبالعكس او له فيه اختيار كادخار الاجناس
لكن مرجعه الى الله تعالى ايضا فالمسعر هو الله وحده خلافا
للمعتزلة زعما انه قد يكون من افعال العباد فصل اجتمعت
الامة على انه لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من
جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه والمعتزلة من جهة ان ما
هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله واوجبوا على الله امورا
بناء على اصلهم الفاسد من جعلهم العقل حاكما بالحسن والقبح
ونحن لا نجعله حاكما بل الحاكم هو الله تعالى فيحكم ما يريد

ويفعل ما يشاء لا وجوب عليه كما لا وجوب عنه وتحرر في معنى
الوجوب عليه تفسيرهم تارة بانه لا بد ان يفعله لقيام الداعي
وانتفاء الصارف وتارة بان لتركه مدخلا في استحقاق الذم فمنها
اللطف وهو كل ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن
المعصية او يختار عنده الطاعة كالارزاق واكمال العقل ونصب
الادلة وما اشبه ذلك لان منعه نقض للغرض الذي هو الاتيان
بالمامور به ونقض الغرض قبيح يجب تركه ورد بالمنع لجواز ان
لا يكون بعض المامور به مرادا او لغرض او يتعلق بنقصه حكمة
ولان منعه تقريب او تحصيل للمعصية وذلك قبيح ورد بعد
تسليم ان ايجاد القبيح قبيح بان عدم تحصيل الطاعة اعم من تحصيل
المعصية ولان الواجب من الطاعة لا يتم الا به لانه يحصله
او يقرب به وما لا يتم الواجب الا به واجب قلنا ذلك وجوب على
المكلف بشرط كونه مقدورا فليس مما نحن فيه على انه يجب
ان لا يبقى كافر ولا فاسق لان من الالطاف ما هو محصل ومن
قواعدهم ان اقصى اللطف واجب ويجب ان لا يخلو عصر من

من الانبياء والاولياء يامرون بالمعروف ويدعون الى الحق ومنها
العوض وهو نفع خال عن التعظيم يستحق في مقابلة ما يفعل الله تعالى
بالعبد من الالم والسقم ونحوه وما يجري مجراه كتفويت المنافع عليه فخرج
الاجر والثواب لكونهما للتعظيم في مقابلة فعل العبد وكذا النفع
المتفضل به لكونه غير مستحق لان تركه قبيح لانه ظلم فيجب فعله واختلفوا
في وجوب كونه في الآخرة فقيل لا لانه لا يجب دوامه وقيل نعم
لان انقطاعه يوجب الالم فيستحق بهذا عوضا آخر وهلم جرا ورد
بجواز عدم شعوره بالانقطاع وفي حبوطه بالذنوب فمن قال به قال
لولاه لكان الكافر في كل وقت من اوقات الآخرة في نعيم العوض
وعقاب الكفر والجمع محال ومن لا قال عوض اهل النار باسقاط
جزء من عقابهم بحيث لا يظهر لهم التخفيف وذلك بتفريق الجزء
الساقط على الاوقات بحيث لا يتالم بانقطاع التخفيف واختلفوا
في ان اعواض الكفار والفساق وغير العاقل كالصبيان
والمجانين والبهائم تكون في الدنيا او في الآخرة واعواض الكفار
والفساق في الآخرة بتخفيف العذاب وفي ان البهائم هل تدخل

الجنة ويخلق فيها العلم بان ذلك عوض ام لا ومنها الاصلح للعباد
فى الدين فقط كما ذهب اليه البصريون من المعتزلة ويعنون بالاصلح
الانفع وقيل فى الدنيا ايضا كما هو مذهب البغداديين منهم ويعنون به
الاصلح فى تدبير نظام العالم سواء كان فيه نفع العبد فى الدين
او الدنيا او كليهما او لم يكن ولا خلاف بين الفريقين فى وجوب
الاقتدار والتمكين عليه تعالى لان تركه بخل ان علم بما هو الانفع
وسفه اى جهل ان لم يعلم قلنا فيلزم ان لا يخلق الله تعالى الكافر
الفقير المعذب فى الدنيا والآخرة سيما المبتلى بالآلام والاسقام
وان لا يخلده فى النار وان لا يميت المحسن وان لا يبقى المسئ سيما
ابليس وذريته حيث يا تون الناس بالاساءة من حيث لا يرونهم

فصل فى اسماء الله تعالى وبه ينتهى مباحث الالهيات
تغاير الاسم وهو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على ما يعم انواع
الكلمة وقد يقيد بالاستقلال والتجرد عن الزمان على ما هو
مصطلح النحاة والمسمى وهو المعنى الذى وضع الاسم بازائه والتسمية
وهى وضع الاسم للمعنى وقد يراد بها ذكر الشئ باسمه ضرورى لا

لا خفاء فيه بعد تصور معانيها لكنه لما كان اكثر ما يقع فى المحاورات
من الاسماء هو الاسم الذى اريد به المدلول دون اللفظ وكانت الاحكام
الواردة عليه واردة على مدلوله كما فى زيد كاتب والمدلول هو المسمى
اطلق البعض القول بان الاسم نفس المسمى ثم لما كان مجرد ذلك غير
كاف فى صحة القول المذكور ضرورة ان اللفظ غير المسمى وان اريد
به المدلول قال المص والقول بان الاسم نفس المسمى وان التسمية
غيرهما ليس على ظاهره بل اريد بالاسم فى هذا القول المدلول اى
مدلول ما صدق عليه الاسم تجوزا لانه لما يكن اللفظ ملحوظا
قصدا بل تبعا وآلة للمعنى جعل كان لم يكن مذكورا بل المذكور
هو المدلول فقط فالمراد ان مدلول الاسم نفس المسمى وقد يقال
اذا اريد بالاسم المدلول فقد يكون نفس المسمى كاسم الذات وقد
يكون غيره كاسماء الافعال وقد لا ولا كاسماء الصفات على
ما نسب الى الشيخ هذا ومن ههنا يعلم ان التمسك من القائلين
بالنفسية بقوله تعالى اى ما تمسك به من قوله تعالى سبح اسم
ربك لان التسبيح للذات دون الاسم ومن القائلين بالغيرية

بقوله تعالى ولله الاسماء الحسنى لان المسمى واحد ليس محل النزاع
فان الكلام فيما صدق عليه مدلول الاسم وان مدلول لفظ الاسم هو اللفظ
دون الذات فكيف يتوهم ان يكون نفس الذات غاية ما فى الباب ان يكون
ايقاع التسبيح على الاسم على سبيل التجوز وذلك لا يفيد صدق النفسية
بل يؤكد الغيرية على انه كما يجب تنزيه ذاته وصفاته عن النقايص
يجب تنزيه الالفاظ الموضوعة له تعالى عن الرفث وسوء الادب ومبنى
الخلاف اى منشؤه ان الاسم كزيد اذا اطلق فالمراد به المسمى كما فى زيد
كاتب فان الكتابة فعل الذات او نفس اللفظ كما فى زيد مكتوب
فان المكتوب نقش اللفظ فلا يبعد عن يقع لهذا اختلاف فى ان
الاسم نفس مسماه او غيره كما مر ثم لا خلاف فى جواز اطلاق الاسماء
والصفات عليه تعالى اذا ورد اذن الشارع وعدم جوازه اذا ورد
منعه واما اذا اتصف البارى بمعنى ولم يرد به اذن ولا منع
ولا برادفه وكان مشعرا بالجلال فهل يجوز اطلاقه عليه تعالى منعه
الجمهور لانه لا يجوز ان يسمى النبى صلعم بما ليس من اسمائه
بل لو سمى واحد من افراد الناس بما لم يسم به ابواه لما ارتضاه

فالبارى تعالى اولى ولم يجز بالاتفاق مثل العارف والفطن لتوهم
الاخلال لشهرة استعماله مع خصوصية ممتنع فى حقه تعالى فان المعرفة
قد يشعر بسبق العدم والفطانة سرعة ادراك ما يراد تعريضه على
السامع فتكون مسبوقة بالجهل ولا مثل الحادث والزارع وان
كان واقعا فى الكتاب لعدم الاجلال ولا يكفى فى صحة الاجراء
على الاطلاق مجرد الوقوع فى الكتاب او السنة بحسب اقتضاء المقام
بل يجب ان لا يخلو عن نوع تعظيم ثم اعلم ان مفهوم الاسم قد يكون
نفس الذات وقد يكون ماخوذا باعتبار الافعال والصفات و
السلوب والاضافات وقد يكون ماخوذا باعتبار الاجزاء ولا خلاف
فى كثرة اسماء الله تعالى باعتبار الصفات والافعال والسلوب
والاضافات وكذا لا خلاف فى امتناع ما يكون باعتبار الجزء اذ لا
يتصور لذاته تعالى جزء حتى يطلق اسم باعتباره عليه تعالى
كالجسم على الانسان والحق ثبوت ما هو باعتبار نفس الذات
وهو لفظ الله فانه علم للذات وان كان ماخوذا من الاله بحذف
الهمزة وادغام اللام وكان الاله اسما للمعبود مطلقا فان ذلك

لاينافى العلمية وقيل غير جايز لان الوضع يقتضى العلم بالموضوع
له ولا سبيل الى العلم بحقيقة الذات واجيب بانه يكفى معرفة الموضوع
له بوجه من الوجوه ككونه واجب الوجود على انه يجوز ان يكون الواضع
هو الله تع ولا ينحصر اسمائه فى تسعة وتسعين وان ورد ان لله
تسعة و تسعين اسما من احصاها دخل الجنة اذ ربما لايكون اسم
العدد لنفى الزيادة بل يجوز ان يكون لغرض آخر كزيادة الفضيلة او
ان من احصاها دخل الجنة فى موضع الوصف الباب السادس فى السمعيات
اى فى الامور التى يتوقف عليها السمع كالنبوة او يتوقف هى على السمع
كالمعاد واسباب السعادة والشقاوة من الايمان والطاعة و الكفر
والمعصية وفيه فصول الفصل الاول فى النبوة النبى انسان
بعثه الله الى الخلق لتبليغ ما اوحى اليه اليهم وكذا الرسول وقد
يخص الرسول بمن له شريعة وكتاب واعترض بما ورد فى الحديث
من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب فقيل من له كتاب
او نسخ لبعض احكام الشريعة السابقة والنبى قد يخلو عن
ذلك ثم البعثة لطف من الله تعالى وفضل منه للعالمين

لانه

لانه يتضمن مصالح كمعاضدة العقل فيما يستقل بمعرفته مثل وجود
البارى تعالى وعلمه وقدرته ومعاونته فيما لا يستقل به العقل
مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسمانى ورفع الاحتمال كازالة الخوف
الحاصل عند الاتيان بالحسنات لكونه تصرفا فى ملكه تعالى بغير
اذنه وبيان المهم كمنافع الاغذية والادوية ومضارها التى لا تفى بها
التجربة الا بعد ادوار مع ما فيها من الاخطار وبالجملة منافع البعثة
اكثر من ان تحصى ولذا قال بوجوبها المعتزلة وبلزومها الفلاسفة
فان قيل البعثة تتوقف على علم المبعوث بان الباعث هو الله تع
ولا سبيل الى ذلك قلنا يجوز ان يعرفه المبعوث بنصب الادلة له
الدالة على ان القائل له ارسلتك هو الله تع دون الجن بان يظهر
الله له ايات ومعجزات يتقاصر عنها جميع الخلق وتكون مفيدة
له ذلك العلم او يخلق العلم الضرورى فيه بانه المرسل ولا يرد
ان العمدة فى باب البعثة هى التكليف وهو لا يليق بالحكيم اذ لا
يشتمل على فائدة للعبد لانه فى حقه مشقة ولا للمعبود لتعاليه
عن الاستفادة والانتفاع وذلك لان منافع التكليف اكثر من مضاره

وان خفيت تفاصيل البعض عن البعض كهيئات الصلوة و هيئات
الحج ونحوهما وطريق ثبوتها اى البعثة هو المعجزة ماخوذة من العجز المقابل
للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز ثم استعير للاظهار ثم اسند
مجازا الى ما هو سبب العجز وجعل اسما له فالتاء للنقل وهى فى العرف
امر خارق للعادة مقرون بالتحدى مع عدم المعارضة انما قال
امر ليتناول الفعل كانفجار الماء من بين الاصابع وعدمه كعدم
احراق النار واحترز بقوله مقرون بالتحدى عن الكرامات وبقيد
عدم المعارضة من السحر ووجه دلالتها على صدق دعوى الرسالة
انها عند التحقيق بمنزلة صريح التصديق لما جرت به العادة من ان
الله تع يخلق عقيبها العلم الضرورى بالصدق كمن يقول الدليل
على انى رسول هذا الملك اليكم ان يخالف هذا الملك عادته بان
يقوم ثلثا ويقعد ففعل فانه يكون تصديقا بمقاله ويحصل به العلم
الضرورى بصدقه من غير ارتياب ولا يقدح فيه اى فى دلالته
على الصدق وحصول الجزم احتمال ان لا يكون ذلك الامر من
الله تع بل مستندا الى مدعى الرسالة لخاصية فيه فى نفسه او بدنه

او بدنه او لاطلاع منه على خاصية فى بعض الاجسام يتخذها
ذريعة الى ذلك او يكون مستندا الى وضع فلكى لا يطلع عليه غيره
او يكون من ملك او جن او يكون ابتلاء عادة اراد الله اجراءها
او تكرر عادة لا تكون الا فى دهور متطاولة او يكون مما يعارض
الا انه كان متروك المعارضة لعدم بلوغه الى من يقدر على
المعارضة او بلغه لكن تركه لمانع كالخوف والاشتغال بما
هو اهم او لا يكون ذلك منه تعالى لغرض لانتفاء الغرض
فى افعاله على ما هو المذهب او يكون لغرض لكن لا الغرض
التصديق اى لا لان نصدق مدعى الرسالة بل لثبوت غرض
آخر مثل ان يكون اجابة للدعوة او معجزة لنبى آخر الى غير
ذلك من الاحتمالات مثل ان يكون اضلالا للخلق على ما هو
المذهب من ان الله تعالى يضل من يشاء فان الاحتمالات و
التجويزات العقلية لا تنافى العلوم القطعية العادية الضرورية
فنحن نقطع بحصول العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة من
غير التفات الى ما ذكر من الاحتمالات لا بالنفى ولا بالاثبات

على ان الكلام فيما يثبت العجز عن معارضته وحصل الجزم بانه
خارق للعادة مع فرط الاهتمام من المتحدين بها وكونهم احق بها
ان امكنت لكثرة اشتغالهم بما يناسب ذلك ولهذا كانت معجزة كل
نبي من جنس ما غلب على اهل زمانه وتفاخروا به كالسحر في
زمن موسى عليه السلام والموسقى في زمن داود عليه السلام والفصاحة
في زمن محمد صلى الله عليه وسلم فلا يحتمل انه متروك المعارضة وانه اي ذلك الامر
شيء لا مؤثر فيه الا الله مثل احياء الموتى وانشقاق القمر وانقلاع
الشجر وتسليم الحجر والمدر فلا يتوهم انه لخاصية فيه او في بعض
الاجسام او غير ذلك من الاحتمالات على ان مجرد التمكين وترك
الدفع من القادر المختار كاف في افادة المطلوب وان ترتب الغايات
على بعض افعاله مما لا خفاء فيه وان لم يجعلها اغراضا له ونحن لا نقول
انه يفعل المعجزة لغرض التصديق بل انها دلت على تصديق الله تعالى
اياه وانه صادق في دعواه وبذلك يحصل لنا التصديق بل فان
حصول التصديق لنا بذلك لا يتوقف على كونه غرضا له تعالى
بل مجرد اظهار المعجزة على يد مدعي النبوة يكفي في ذلك و

ولذلك لا يتوقف ايضا على ان يعلم كون الباعث تعالى صادقا في
اخباره بان هذا المدعي صادق في دعواه فان اظهار المعجزة على يده
اخبار بصدقه لدور بناء على ان كون الباعث تعالى صادقا سمعي
لا يعلم بدون السمع من الخبر الصادق اذ لا سبيل الى ذلك بدليل العقل
لان غايته ان الكذب قبيح وهو على الله تعالى محال وثبوت المقدمتين
بغير دليل السمع في حيز المنع ومن هنا يعلم انه يصح التمسك بخبر النبي
صلى الله عليه وسلم في اثبات الكلام لدلالته على ان اظهار المعجزة
على يد الكاذب قطعي الانتفاء وان جوزه البعض فصل
في نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم رسول الله ارسله بالهدى
ودين الحق لانه عليه الصلوة والسلام ادعى الرسالة واظهر المعجزة وكل من
كان كذلك فهو نبي اما دعوى النبوة فبالتواتر والاتفاق وحتى
جرت مجرى الشمس في الوضوح واما اظهار المعجزة فلانه اتى متحديا
بالقرآن المعجز بفصاحته بلغاء العرب الفصحاء مع كثرتهم كثرة حصى
البطحاء وشهرتهم بالعصبية والحمية الجاهلية ولو قدروا على المعارضة
لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا لانه مما يتوفر الدواعي الى نقله

والعلم بجميع ذلك قطعي فلا يقدح فيه احتمال انهم تركوا المعارضة
مع قدرة عليها لمانع او عارضوا ولم ينقل الينا لعدم المبالاة وقلة
الثقات ولم يطعنوا فيه مع كمال حذاقتهم وفرط عداوتهم للاسلام بل
نسبوه لكمال حسنه وبلاغته الى السحر كما هو دأب المتعجب فالمطاعن
القادحة في اعجازه مدفوعة اجمالا والتفصيل في كتاب المقاصد
فان اردت معرفة التفاصيل فارجع اليه ونجيبهم انما كان من نظمه
وحسن نظمه وبلاغته لا لعدم تأتي المعارضة مع سهولتها في نفسها
فبطل القول بان اعجازه بالصرفة كما ذهب اليه النظام وكثير من
المعتزلة والشيعة بمعنى ان الله تعالى صرف هيم المتحدين وسلب
علومهم التي لا بد منها في الاتيان بمثل القرآن على ان نقصان البلاغة
ادخل في الاعجاز بالصرفة فلو قصد الاعجاز بالصرفة لكان
الانسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقتها لانه كلما كان انزل في
البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في صرف
العادة ولانه عطف على قوله لانه اتى اخبر عن المغيبات الماضية وا
لمستقبلة فالماضية كقصص موسى وعيسى ويوسف وابراهيم ونوح ولوط

ولوط عليهم السلام وغيرهم على تفصيلها من غير سماع من احد واما المستقبلة
فمنها ما هو في القرآن كقوله تعالى وعدكم الله مغانم كثيرة تأخذونها وقوله
الم غلبت الروم الى قوله لا يخلف الله وعده وقوله تعالى سيهزم الجمع و
يولون الدبر لتدخلن المسجد الحرام ليظهره على الدين كله وقوله لا يأتون
بمثله الى غير ذلك ومنها ما ليس فيه كقوله عليه الصلوة والسلام الخلافة
بعدي ثلثون سنة وكاخباره بهلاك كسرى وقيصر وزوال ملكهما و
انفاق كنوزهما في سبيل الله تعالى الى غير ذلك ولانه ظهرت بيمينه
عليه الصلوة والسلام امور خارجة عن العادة هي تنقسم الى امور
ثابتة في ذاته وامور خارجة عنها فالاول كولادته مختونا مسرورا ووضعها
احدى يديه على عينيه والاخرى على سوءته مع خاتم النبوة بين كتفيه
وطول قامته عند الطويل ووساطته عند الوسيط وكونه مبصرا من خلفه
كما كان مبصرا من قدامه والثاني لكونه غاية في صفات الكمال من
الصدق والامانة والشجاعة والفصاحة والسماحة والزهد والتواضع
لاهل المسكنة والشفقة على الامة والمصابرة على متاعب الرسالة
والمواظبة على مكارم الاخلاق وبلوغ النهاية في العلوم والمعارف

الالهيّة الى غير ذلك وكونه مستجاب الدّعوة كما دعا لابن عبّاس
رضى الله عنهما اللّهمّ فقّهه فى الدّين فصار امام المفسّرين ودعى على
عتبة بن ابى لهب اللّهمّ سلّط عليه كلبا من كلابك فافترسه الاسد والثّالث
لخرور الاوثان ليلة ولادته وسقوط شُرَف قصور الاكاسرة واظلال
السّحاب عليه وانشقاق القمر وانقلاع الشجر وتسليم الحجر ونبوع الماء
بين اصابعه الى ان رويت الجنود دوابّهم وشبع الخلق الكثير من طعام
يسير وحنين الجذع فى مسجد المدينة حين انتقل منه الى المنبر و
شكاية النّاقة من صاحبها وشهادة الشاة المشويّة يوم خيبر بانّها مسمومة
وتسبيح الحصى وغير ذلك ممّا لا يعدّ ولا يحصى ومن الشّواهد نصوص
الكتب للانبياء المتقدّمين عليهم السّلام المنقولة الى العرب من
التّوراة والانجيل والزّبور كما فصّل فيما عدّ لذلك ومن الاقناعات
لاهل الانصاف ما اجتمع فيه من الاخلاق الحميدة والاوصاف الشّريفة
والكمالات العلميّة والعمليّة والمحاسن الرّاجعة الى النّفس والبدن
والنّسب فان العقل السّليم يجزم بانّ ذلك لا يجتمع الّا لنبىّ وما
اشتمل عليه شريعته فى كلّ باب ممّا يعلم المنصف النّاظر فيه انّه

انه ليس الّا وضعا الهيّا ووحيا سماويّا والمبعوث به ليس الّا نبيّا ومنها
ظهورها اى شريعته على سائر الاديان وانتشارها فى الآفاق والاقطار
مع قلّة الاعوان وكثرة الاعداء عددا وشدّتهم شوكة وفرطهم حميّة و
عصبيّة وبذلهم غاية الوسع فى اطفاء انوار شريعته فهل يكون ذلك
الّا بعون الحقّ وتاييد سماوىّ وغاية تشبّث المنكرين لنبوّة محمّد
صلّى الله عليه وسلّم الطّعن فى النّسخ مطلقا بانّه لو لم يكن الحكم النّاسخ
لمصلحة فعبث وان كان لمصلحة لم يعلمها عند شرعيّة الحكم المنسوخ
فجهل او لمصلحة علمها واهملها اوّلا ثمّ راى رعايتها فبداء وبانّ
الحكم امّا موقّت فانتهائه لا يكون نسخا وامّا مؤبّد فنسخه تناقض
وامّا مرسل لا توقيت ولا تأبيد فيه فامّا ان يعلم الله استمراره ابدا
فلا يرتفع للزوم الجهل او الى غاية فانتهائه لا يكون نسخا والجواب عن
الاوّل انه لمصلحة تجدّدت فانّ المصالح تختلف باختلاف الازمنة
والاحوال وعن الثّانى بانه مرسل لكنه موقّت فى علمه تعالى والرّفع
والنّسخ فى الظّاهر وقد بيّن ذلك فى موضعه المعدّ لمثله نحو ما اشرنا
اليه وخصوصا لدين موسى عليه السّلام تمسّكا بما تواتر منه عليه السّلام

بزعمهم مثل تمسّكوا بالسّبت ابدا او هذه شريعة مؤبّدة ما دامت السّموات و
الارض والجواب انّ هذا افتراء عليه السّلام ودعوى تواتره مكابرة او على
تقدير وقوعه منه عبارة عن طول الزّمان فانه كثيرا ما يعبر بالتّابيد
والدّوام عن طول الزّمان ثمّ النّصّ والاجماع يدلّ على انه صلّى
الله عليه وسلّم مبعوث الى النّاس كافّة قال الله تعالى وما ارسلناك
الّا كافّة للنّاس بل الى الثّقلين قال الله تعالى قل اوحى الىّ انه استمع نفر
من الجنّ الاية وزعم بعض اليهود والنّصارى انه مبعوث الى
العرب خاصّة زعما منهم انّ الاحتياج الى النّبىّ انّما كان للعرب
خاصّة دون اهل الكتاب وردّ بانّ احتياج اليهود والنّصارى
اكثر لاختلال دينهم بالتّحريف وانواع الضّلالات مع ادعائهم انه
من عند الله وانه لا يبعث نبىّ بعده ولكن رسول الله وخاتم
النّبيّين واذ ثبت انه خاتم الانبياء ثبت انه لا نسخ لشريعته
ناسخة لجميع الاديان واجمع المسلمون على انه افضل الانبياء
كيف وامّته خير الامم قال الله تعالى كنتم خير امّة الآية و
تفضيل الامّة من حيث انه امّة تفضيل للرّسل الّذى هم امّته

بل شريعته

امّته واختلفوا فى الافضل بعده وقيل ادم عليه السّلام لكونه ابا
البشر وقيل ابراهيم عليه السّلام لزيادة توكّله واطمينانه وقيل موسى
عليه السّلام لكونه كليم الله وقيل عيسى عليه السّلام لكونه روح الله
ثمّ وقيل نوح عليه السّلام لطول عبادته ومجاهدته ودلّ الكتاب
على معراجه صلّى الله عليه وسلّم الى المسجد الاقصى واجماع القرن
الثّانى على انه فى اليقظة وبالجسد ولو كان دعوى النّبىّ صلّى
الله عليه وسلّم فى المنام او بالرّوح لما انكره الكفرة غاية
الانكار ولم يرتدّ بعض من اسلم تردّدا منه فى صدق النّبىّ
صلّى الله عليه وسلّم ودلّ الخبر المستفيض على انه الى السّماء و
المنكر مبتدع والخبر الواحد الى الجنّة او العرش او طرف العالم على
اختلاف الرّوايات فصل من شرايط النّبوّة الذّكورة وكمال
العقل والفطنة وقوّة الرّاى ولو فى الصّبى كعيسى عم والسّلامة
عن كلّ ما يتنفّر عنه الطّبايع السّليمة كالعيوب المنفّرة من البرص
والجذام ونحو ذلك او ما يخلّ بالمروّة كالاكل على الطّريق او ما
يخلّ بحكمة البعثة من اداء الشّرايع وقبول الامّة ثمّ المختار ان

الانبياء معصومون عمّا ينافى مقتضى المعجزة كالكذب فى التبليغ فان
المعجزة تقتضى الصّدق فى دعوى النبوّة وما يتعلّق بها من
التبليغ فلو جاز التقول والافتراء فى ذلك عقلا لادّى الى ابطال
دلالة المعجزة وعن الكفر قبل البعثة وبعدها وجوّز الشيعة لهم
اظهار الكفر تقية واحترازا عن القاء النفس فى التهلكة وردّ بانّ
اولى الاوقات بالتقية ابتداء الدّعوة وعن تعمّد الكباير بعد البعثة
سمعا عندنا لانّ العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا اذ لادلالة
للمعجزة عليه وعقلا عند المعتزلة بناء على اصلهم فى مسئلة التحسين
والتقبيح ووجوب رعاية الصّلاح وعن الصّغاير المنفّرة كسرقة لقمة وعن
تعمّد غير المنفّرة وعن سهو الكبيرة ايضا وذلك لئلا يلزم ما هو منتف
قطعا كحرمة اتباعهم فانها منتفية قطعا لانّ اتباعهم واجب بالاجماع
وبقوله تعـ قل ان كنتم تحبّون الله فاتبعونى ولولا عصمتهم عما ذكر
لزم ثبوتها وكذا ردّ شهاداتهم فانه ايضا منتف للقطع بانّ من يردّ
شهادته فى القليل من متاع الدّنيا لايستحقّ فى امر الدين القايم الى
يوم الدين ولولا عصمتهم عما ذكر لزم ان تردّ وكذا وجوب زجرهم

ومنهم

ومنهم عن ارتكاب ذلك لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهى عن
المنكر لكنه منتف لاستلزامه ايذائهم المحرّم بالاجماع وبقوله تعـ والذين
يؤذون الله ورسوله الاية واستحقاقهم العذاب والذمّ لدخولهم تحت
قوله تعـ ومن يعص الله الاية وعدم نيلهم عهد النبوّة لقوله تعـ
لاينال عهدى الظالمين ونحو ذلك من لزوم كونهم حزب الشيطان
وغير ذلك واحتج المخالف بما نقل من ذنبهم وتوبتهم واستغفارهم
واجيب عنه اما اجمالا فما صحّ منه وهو ما نقل متواترا اونصّ فى كتاب
الله فمحمول على السّهو والنسيان او ترك الاولى او كونه قبل البعثة
واما تفصيلا فمذكور فى التفاسير والكتب المصنفة فى ذا الباب
والاولى ان لا يحصر عددهم عليهم السّلام وان ورد فى الحديث
ان عدد الانبياء مأة الف واربعة وعشرون الفا والرّسل ثلثمأة
وثلثة عشر وذلك لان خبر الواحد لايفيد الا الظنّ ولا يعتبر
الا فى العمليّات دون الاعتقاديات واخذا من ظ قوله تعـ منهم من
قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص والجمهور من المسلمين على
عصمة الملائكة عليهم السّلام لقوله تعـ وهم لايستكبرون يخافون

ربهم ويفعلون مايؤمرون وقوله تعالى بل عباد مكرمون لايسبقونه
بالقول وهم بامره يعملون وقوله تعـ يسبّحون الّيل والنّهار لايفترون
ولاخفاء فى انّ مثل هذه العمومات يفيد الظنّ وان لم يفد اليقين
ومايقال من انه لاعبرة بالظنّ فى باب الاعتقاد فان اريد انه
لايحصل منه الاعتقاد الجازم والحكم القطعى فلانزاع فيه وان اريد
انه لايحصل منه الظن فظ البطلان واحتجّ المخالف بقصّة ابليس مع
كونه من الملئكة عليهم السّلام بدليل تناول امر الملئكة بالسّجود
فى قوله تعـ واذ قلنا للملائكة الآية اياه ولذا عوتب بقوله تعالى
مامنعك ان لاتسجد اذ امرتك وبدليل صحّة استثنائه فى قوله تعـ
فسجدوا الّا ابليس وبغيبتهم فى حقّ ادم عليه السّلام واستبعادهم جعله
خليفة بقولهم فى جواب انّى جاعل فى الارض خليفة اتجعل فيها من
يفسد فيها ويسفك الدّماء ونحن نسبّح بحمدك ونقدّس لك وردّ
الاوّل بانّ ابليس كان من الجنّ ففسق عن امر ربّه وعدّه من
الملئكة تغليب لايقال كان بمعنى صار او بمعنى كان من طائفة
من الملئكة مسمّاة بالجنّ شأنهم الاستكبار لانه خلاف الظ والنّصّ

والثانى بانّ الاغتياب انّما يكون لغرض اظهار نقص الغير وذلك
انما يتصور لمن لايعلم والله سبحانه عالم بجميع الاشياء فلا غيبة هناك
بل قصدهم عليهم السّلام التعجب والاستفسار عن حكمة استخلاف من
يتصف بما لايليق مع وجود الاولى والاليق وانما علموا ذلك باعلام من
الله تعـ او مشاهدة من اللّوح المحفوظ وامّا تعذيب هاروت وماروت
ملكين ببابل فمعاتبة كما يعاتب الانبياء على السّهو والزّلة ولم يكن منهما
عمل بالسّحر ولا الاعتقاد بتاثيره بل انّما كان تعليم منهما مع تنبيه على
انّ العمل به كفر وذلك ابتلاء من الله للنّاس فمن تعلّمه وعمل به
فكافر ومن تجنّبه او تعلّمه ليتوقّاه ولايغترّ به فهو مؤمن ثم جمهور
اصحابنا والشيعة على انّ الانبياء عليهم السّلام افضل من الملائكة
خلافا للمعتزلة وابى عبد الله الحليمى والقاضى ابى بكر منّا فعندهم
الملئكة افضل وعليه الفلاسفة وبالغ بعضهم من اصحابنا حتى فضلوا
خواص البشر من الانبياء على خواص الملئكة وعوامهم من المؤمنين
على عوامهم اما عقلا فلانّ للبشر عوايق عن العبادات العملية وا
لعلمية من الشهوة والغضب وساير الحاجات الشاغلة للاوقات وليس

من ذلك للملائكة شيئ ولاشك ان اكتساب الكمال والمواظبة على الطاعات
مع الشواغل والعوائق ادخل فى استحقاق الثواب لكونه اشق ولامعنى للافضلية
سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة واما سمعا فلقوله تعم ان الله
اصطفى ادم ونوحا وال ابراهيم وال عمران على العالمين وقد خص
من ال ابراهيم وال عمران غير الانبياء بدليل الاجماع فيكون ادم ونوح
وجميع الانبياء مصطفين على العالمين ومن جملتهم الملائكة اذلاتخصيص
للملائكة من العالمين ولانه تعالى امرهم بالسجود لآدم قال الله تعم
واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم وامر الادنى بالسجود للافضل هو
لسابق للفهم لان السجود اعظم انواع الخدمة واخدام الافضل
للمفضول مما لايقبله العقول فلايفعله الحكيم واذا كان ادم افضل منهم
كان غيره من الانبياء كذلك واستكبار ابليس والتعليل بانه خير
من ادم يدل على ان امرهم بالسجود انما كان تعظيما وتكرمة لآدم
ولانه تعم امر آدم بتعليمهم الاسماء فعلمهم والمعلم افضل من
المتعلم وسوق الآية ينادى على ان الامر ليس الاقصدا الى اظهار
ماخفى من الفضل لآدم ورفع ما يتوهم فيه من النقصان و

ولذا قال تعم الم اقل لكم انى اعلم غيب السموات والارض واحتج المخالف
بانهم كما هو مقتضى اصول الفلاسفة متصفة بالكمالات العلمية والعملية
بالفعل من غير شوائب النقص والجهل والخروج من القوة الى الفعل
على التدريج قوية على الافعال العجيبة كاحداث السحب والزلازل و
امثال ذلك مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى انواع الخير منزهة
عن ظلمة المادة وعن الشهوة والغضب الذين هما مبدء الشرور والقبايح
علومهم واعمالهم ادوم لطول زمانهم واقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصى
المنقصة للثواب واسلم لانهم يشاهدون اللوح المحفوظ المنقش با
لكائنات والاسرار ولاكذلك البشر وبقوله تعم قل لا اقول لكم عندى
خزائن الله ولااعلم الغيب ولا اقول لكم انى ملك فان هذا الكلام انما
يحسن اذا كان الملك افضل والجواب انه انما قال ذالك حين
استعجله قريش العذاب الذى اوعدوا بقوله تعم والذين كذبوا باياتنا
يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمعنى انى لست بملك حتى يكون
لى القدرة والقوة على انزال العذاب باذن الله تعم كما يحكى ان
جبرئيل قلب باحد جناحيه بلاد قوم لوط فاين حديث الافضلية الى

هى اكثرية الثواب وبقوله تعم علمه شديد القوى يعنى جبرائيل عليه
السلام والمعلم افضل من المتعلم والجواب ان ذلك بطريق التبليغ دون
التعليم وقوله تعم لن يستنكف المسيح ان يكون عبد الله ولا الملائكة
المقربون اى لايرتفع عيسى عن عبوديته ولامن هو ارفع منه كقولك
لايستنكف عن هذا الامر الوزير ولا السلطان والجواب ان الكلام سيق
لرد مقالة النصارى وادعائهم فى المسيح مع النبوة الالوهية والترفع
عن العبادة لكونه روح الله ولد بلااب والمعنى لايرتفع عيسى عن
عبوديته ولامن هو فوقه فى هذا المعنى وهم الملائكة الذين لااب
لهم ولاام قلنا الوجه الاول على تقدير تسليم مقدماته لايمنع كون اعمال
الانبياء وعلومهم افضل واكثر ثوابا على انه معارض بما مر من الوجه
العقلى لافضلية الانبياء وتاويل البواقى من الوجوه السمعية فى التفسير
كما قلناه واما اطراد تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء والرسل فيجوز ان
يكون لتقديمهم فى الوجود اوفى قوة الايمان بهم لكونهم اخفى لا
للشرف ومن خوارق العادات كرامات الاولياء والولى هو العارف
بالله المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصى المعرض عن الانهماك

الانهماك فى اللذات وكرامته ظهور امر من قبله خارق للعادة غير
مقارن بدعوى النبوة وتفارق المعجزة بالخلو عن دعوى النبوة فلا
توجب التباس النبى بغيره ولا انسداد باب اثبات النبوة اذ لا ينفى
دلالة المعجزة على النبوة ومشاركتهم للانبياء فى ظهور الخارق
لايخل بعظم قدرهم ووقعهم فى النفوس بل تفيد زيادة جلالة
قدر الانبياء وزيادة الرغبة فى اتباعهم حيث نالت امتهم
واتباعهم تلك المرتبة ببركة الاقتداء بهم والاستقامة على
طريقتهم وتفارق الكرامة السحر ايضا بانها لايجرى فيها التعليم
والتعلم ولايتاتى فيها المعارضة ولاتجامع النفس الشريرة بخلاف
السحر فى ذلك كله ولايكون السحر الا بمباشرة اعمال مخصوصة
بخلاف الكرامة وكلاهما واقع اما الكرامة فلقصة مريم قال الله تعم
كلما دخل عليها زكريا وجد عندها رزقا قال انى لك هذا قال
هو من عند الله وقصة آصف من اتيانه بعرش بلقيس قبل
ارتداد الطرف وغيرهما ماروى عن كثير من الصلحاء واما
السحر فلقوله تعم ويعلمون الناس السحر وقوله فيتعلمون

منهما ما يفرّقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارّين به من احد الّا باذن الله ولما ثبت انه سحر النبىّ صلّى الله عليه وسلّم وعائشة رضى الله عنها وابن عمر رضى الله عنهما ولا دلالة لقوله تعالى فى قصة موسى عم يخيّل اليه من سحرهم انّها تسعى على انه لا حقيقة له وانما هو تخييل وتمويه وذلك لجواز ان يكون سحرهم هو ايقاع هذا التخييل وقد تحقق ولو سلّم فكون اثر فى تلك الصّورة هو التخييل لا يدلّ على انه لا حقيقة له اصلا واما الاصابة بالعين وهو ان يكون لبعض النّفوس خاصية انّها اذا استحسنت شيئا لحقته الآفة فثبوتها قد جرت مجرى المشاهدات التى لا تفتقر الى حجّة وقد قال النبىّ صلّى الله عليه وسلّم العين حقّ وذهب كثير من المفسّرين الى انه فيها نزلت آية وان يكاد الذين كفروا الآية وللقائلين بالسحر والعين فى جواز الاستعانة بالرقى وجواز تعليق التمايم خلاف ولكلّ من الطرفين كما قاله فى شرح المقاصد اخبار واثار والارجح هو الجواز والمسئلة بالفقهيات اشبه والولى لا يبلغ درجة النبىّ لان النبوّة لا يكون بدون الولاية فهو ولى مع امر زائد ولا يسقط عنه التكاليف وما

وما نقل عن اهل الاباحة ان الولىّ اذا بلغ الغاية فى المحبّة وصفا القلب وكمال الاخلاص سقط الامر والنّهى ولم يضرّه الذنب ولا يدخل النّار بارتكاب الكبيرة فاسدٌ باجماع المسلمين ولا تكون الولاية افضل من النبوّة وليس الادب اطلاق القول به لان علامة غاية الكمال نيل مرتبة النبوّة واما ولاية النبىّ فقيل افضل لما فيها من معنى القرب والاختصاص كما هو شأن خواص الملك والمقرّبين منه وفى النبىّ فى غاية الكمال وفى النبوّة معنى الانباء والتبليغ كما هو شأن من ارسله الملك الى الرّعايا لتبليغ الاحكام وقيل بل نبوّته افضل لما فيها من الوساطة بين الحق والخلق والقيام بمصالح الخلق فى الدارين مع شرف مشاهدة الملك

فصل

فى المعاد العود توجّه الشيئ الى ما كان عليه والمراد هنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحيوة بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد الرّوحانى الذى يراه الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد ولما كان معاد الجسمانى على بعض الاقوال متوقفا على جواز اعادة

المعدوم حاول بيان جوازها فقال يجوز اعادة المعدوم لان المعاد مثل المبدء بل عينه لان الكلام فى اعادة المعدوم والامكان الذاتى لا يزول بحسب الاوقات اذ لا اثر للاوقات فيما هو بالذات فلا يرد ان العود وهو الوجود ثانيا اخص من مطلق الوجود ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص على ان المعدوم الممكن قابل للوجود والوجود الاول ربما افاد المادة القابلة الباقية زيادة استعداد لقبول الوجود فى ذلك الوقت اى وقت الاعادة لاكتسابها ملكة الاتصاف به اوّلا فصار قابليته له ثانيا اقرب واعادته على الفاعل اهون ويشبه ان يكون هذا هو المراد بقوله تعم وهو اهون عليه لكنه قال فى شرح المقاصد الاقرب ان يحمل الاعادة التى جعلت اهون على اعادة الاجزاء وما بقيت من المواد الى ما كان عليه من الصّور والتأليفات على ما يشير اليه قوله تعم قل يحييها الذى انشأها اول مرة لانه لم يبق هناك القابل والمستعد فضلا عن الاستعداد القائم به واحتج المخالف بان المعدوم لا اشارة اليه اذ لم يبق له ثبوت فلا حكم عليه بصحة العود لاقتضائه ثبوت المحكوم عليه ولا اعادة الّا بعد الحكم بصحة العود وما ذكرتم

من انه ممكن الوجود فى الزمان الثانى كالاول انما هو نظرا الى ذاته وهو لا ينافى امتناع وجوده لامتناع الحكم عليه وبانه لو اعيد المعدوم بعينه اى بجميع مشخصاته لا يبقى فرق بين المبدء والمعاد لوجوب اعادة الوقت ايضا لانه من جملة المشخصات وانه محال ضرورة وبانه على ذلك التقدير يتخلل العدم بين الشيئ ونفسه واللازم باطل بالضرورة والجواب عن الاوّل ان الاشارة العقلية كافية فى صحة الحكم والّا لامتنع الوجود اوّلا كالواممتنع لذاته وعن الثانى انا لا نسلّم ان الوقت من المشخصات فانا نقطع بكون هذا الكتاب هو بعينه كان فى الامس والتغاير الاعتبارى لا ينافى الوحدة الشخصية على ان الفرق حاصل بان المبدء واقع اوّلا اى من غير سبق حدوث لا فى الزمان الاول والمعاد واقع ثانيا اى مع سبق بالحدوث الاول لا فى الزمان الثانى فيكون بينهما تقدم وتاخر وان كانا فى زمان واحد بهذا الاعتبار من الفرق بالتقدم والتاخر بالذات او بالزمان يجوز تخلل العدم بين الشيئ ونفسه كما لا يخفى ثم ان المحققين من الفلاسفة والمليين على حقية المعاد واختلفوا فى كيفيته فذهب جمهور المليين الى انه جسمانى فقط لان الروح عندهم

جسم كامر والفلاسفة الى انه روحانى فقط لان البدن ينعدم بصوره و
اعراضه ولا يعاد والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل للفناء اليه فيعود
الى عالم المجردات بقطع التعلقات وكثير من العلماء الى انه روحانى و
جسمانى جميعا ذهابا الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن والمعتمد
انه قد ثبت بالكتاب والسنة واجماع الامة المعاد الجسمانى وانه امر ممكن
فى نفسه فوجب التصديق به والمعتزلة يدعون بالعقل بناء على ان
ثواب المطيعين وعقاب العاصين واعواض المستحقين لا يتاتى الا باعادتهم
فتجب لان ما يتاتى الواجب الا به واجب وفيه مع بنائه على اصلهم
الفاسد انه يتاتى بالمعاد الروحانى فلم لا يكفى فالاولى هو التمسك بدليل
السمع وبالجملة المعاد الجسمانى من ضروريات الدين وانكاره كفر
بيقين فاذن حمل الايات والاحاديث الواردة فى باب المعاد على التمثيل و
التصوير للمعاد الروحانى اعنى بالمعاد الروحانى هو فوز النفس
بعد العود الى عالم المجردات بقطع التعلقات فى السعادة بوجدان
ذاتها متصفة بالفضائل والشقاوة لشعورها بنقصانها الجاد وميل
عن الحق لعدم تعذر الظ ومن يقول بتجرد النفس وبقائها وعودها

وعودها الى البدن كما مر من ان من العلماء من يقول بالمعادين فلا يرفع
اصلا من الدين بل بما يؤيده ويبين الطريق الى اثبات المعاد بحيث لا يقدح
فيه شبه المنكرين فالحشر على رأيه ظاهر لظهور عدم توقفه على اعادة البدن
الاول وانما يتوقف على عود النفس الى البدن مطلقا وليس هذا تناسخا لكونه
عودا فى الاخرة الى الابدان والتناسخ هو عود النفس فى هذه الدنيا الى
الابدان المتغايرة للاولى نعم قال المصنف ربما يميل كلام هذا القائل الى ان
هذا بان يخلق الله تعالى بدنا من اجزاء اصلية متفرقة للبدن الاول فيعيد
اليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن ولا ضرر فى ذلك وان لم
يكن هو البدن الاول بعينه وتشخصه على ما يشعر به قوله تعالى كلما نضجت
جلودهم بدلنا جلودا غيرها فان قيل فيكون المثاب والمعاقب باللذات
والآلام الجسمانية غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية قلنا العبرة فى
ذلك بالادراك وانما هو للنفس ولو بواسطة الآلات وهو باق وان
تبدلت الآلات واحتج المنكرون للمعاد الجسمانى بامتناع اعادة
المعدوم والمعاد الجسمانية يتوقف عليها للقطع بفناء التاليف
والمزاج وكثير من الاعراض والجواب منع امتناع الاعادة مع انك قد عرفت

من ان من يقول بتجرد النفس الخ انه لا يتوقف عليها اى على اعادة ا
المعدوم وبانه لو اكل انسان انسانا بحيث صار بعضه جزء منه فالاجزاء
الماكولة اما ان تعاد فى بدن الآكل او الماكول او بدنيهما لا سبيل الى الثالث
لظهور استحالته ولا الى الاولين لانها ان اعيدت فى بدن الآكل فلا يكون
الماكول بعينه معادا او فى بدن الماكول فلا يكون الآكل بعينه معادا مع انه
لا اولوية لجعلها اجزاء احدهما دون الآخر على انه يلزم فى اكل الكافر المؤمن
اما تنعيم الاجزاء العاصية ان اعيدت الاجزاء التى صارت عاصية فى بدن
الآكل فى بدن الماكول او تعذيب الاجزاء المطيعة ان اعيدت فى بدن
الآكل ورد بان الحشر اعادة الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره
لا الحاصلة بالتغذية فالمعاد من كل من الآكل والماكول هو الاجزاء الاصلية
الحاصلة من ابتداء الخلق من غير لزوم فساد فان قيل يجوز ان تصير تلك
الاجزاء التى كانت فضلة فى الآكل واصلا فى الماكول نطفة واجزاء اصلية
لبدن آخر فيعود المحذور قلنا الفساد فى وقوع ذلك لا فى امكانه ولعل
الله يحفظها من ان تصير جزء اصليا لبدن آخر بل جزء مطلقا فضلا عن
ان يكون اصليا واما ما ذكروا من ان الغرض لازم لفعله تعالى ولا غرض

غرض فى الاعادة لانه اما ان يكون عائدا اليه تعالى او الى العبد والاول
نقص يجب تنزيهه تعالى منه والثانى اما ايلام او ايلاذ والايلام لا يليق
بالحكيم واللذة الجسمانية دفع للالم ولا الم فى العدم فنحن نمنعه وعلى تقدير
لزومه نمنع انحصاره فى اللذة والالم لم يجوز ان يكون الغرض ايصال
الجزاء الى المستحق ثم ما ذكر من ان المعاد هو الاجزاء الاصلية فانما هو لما
من الدلالة النصوص الواردة فى باب الحشر اذ منها ما هى لنفس الاعادة بدون
تعيين المعاد اهو الاجزاء باسرها ام الاصلية فقط وهو قوله تعالى يبدء
الخلق ثم يعيده وقوله تعالى فسيقولون من يعيدنا قل الذى فطركم اول مرة
ومنها ما هى لازالة استبعاد المنكرين احياء الرمم بتذكير ابتداء الفطرة
والتنبيه على كمال القدرة كقوله تعالى من يحيي العظام وهى رميم قل
يحييها الذى انشاها اول مرة الآية وقوله تعالى اءذا متنا وكنا ترابا و
عظاما الآية وهذه وان كانت ظواهرها مشعرة بان مورد النفى و
الاثبات هى اعادة الاجزاء باسرها لا الاصلية وحدها لكن المقصود منها
اثبات الاعادة وازالة استبعاد المنكرين احياء الرمم لا تعيين المعاد فلا
ينافى ما ذكر واختلفوا اى القائلون بحقية حشر الاجساد فى ان الحشر

ايجاد للاجزاء التى يجب اعادتها بعد الفناء كما يشعر به قوله تعالى
هو الاول والآخر اى فى الوجود ولا يتصور ذلك الا بانعدام ما
سواه وليس بعد القيمة وفاقا فيكون قبلها واجيب بانه يجوز ان
يكون المعنى هو مبدء كل موجود وغاية كل مقصود او هو المتوحد
فى الالوهية او فى صفات الكمال كما اذا قيل لك هذا اول من ذلك
ام اخرهم فتقول هو الاول والاخر وتريد انه لا نظير سواء او هو الاول
والآخر بالنسبة الى كل حى بمعنى انه يبقى بعد موت جميع الاحياء
او هو الاول خلقا والاخر رزقا كما قال خلقكم ثم رزقكم وليس المراد
انه آخر كل شيئ بحسب الزمان للاتفاق على ابدية الجنة وقوله تعالى
كل شيئ هالك الا وجهه فان المراد به الانعدام لا الخروج عن كونه
منتفعا به لان الشيئ بعد التفرق يبقى دليلا على الصانع وذلك
من اعظم المنافع واجيب بان المعنى انه هالك فى حد ذاته لكونه
ممكنا لا يستحق الوجود الا بالنظر الى العلة او المراد بالهلاك الموت
وقوله كما بدأنا اول خلق نعيده وقوله كما بدءكم تعودون فى
البدء من العدم فكذا العود وايضا اعادة الخلق بعد ابتدائه

ابتدائه لا يتصور بدون تخلل العدم واجيب بانا لا نسلم ان المراد بالبدء
الخلق الايجاد والاخراج من العدم بل الجمع والتركيب على ما يشعر به قوله
تعالى وبدء خلق الانسان من طين او جمع لها عطف على قوله ايجاد آه
بعد التفرق واحياء بعد الموت كما يشعر به قوله تعالى واذ قال ابراهيم
ربى ارنى كيف تحيى الموتى الاية انى يحيى هذه الله بعد موتها
الى قوله وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما وقوله وكذلك
النشور وكذلك تخرجون الى غير ذلك من الايات المشعرة بالتفريق
دون الاعدام والجواب انها لا تنفى الاعدام وان لم تدل عليه وانما
سيقت لبيان الكيفية الاحياء بعد الموت والجمع بعد التفرق لان السؤال
وقع عن ذلك ثم هى معارضة بما سبق من الايات المشعرة
بالاعدام ولذلك قال فى شرح المقاصد والحق التوقف ثم
الجنة والنار مخلوقتان الآن لقصة آدم واسكانهما الجنة
ثم اخراجهما عنه باكل الشجرة على ما نطق به الكتاب والسنة
وانعقد عليه اجماع الامة قبل ظهور المخالفين قال فى شرح
المقاصد وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجرى مجرى

التلاعب بالدين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها بثبوتها
مع ظواهر مثل قوله تعالى فى حق الجنة اعدت للمتقين اعدت
للذين امنوا بالله وازلفت الجنة للمتقين وفى حق النار اعدت
للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين والحمل على التعبير عن المستقبل بلفظ
الماضى مثل ونفخ فى الصور خلاف الظ لا يعدل اليه بدون قرينة قيل
يمتنع خلقها فى افلاك هذا العالم لامتناع الخرق والالتيام عليها
وحصول العنصريات فيها وهبوط ادم منها وفى عناصره لانها لا تسع
جنة عرضها مثل عرض السماء والارض ولانه لا معنى للتناسخ الا عود
الارواح الى الابدان مع بقائها فى عالم العناصر ويمتنع فى عالم آخر
لانه لاحتياجه الى محدد الجهات يكون كريا كما مر فلا يلاقى هذا
العالم الا بنقطة فيلزم الخلاء بين العالمين وهو محال ولاشتماله لا
محالة على عناصر لها احياز طبيعيات يلزم ان يكون لعنصر
واحد حيزان طبيعيان ويلزم سكون كل عنصر فى حيزه الذى
فى ذلك العالم لكونه طبيعيا له وحركته عنه الى حيزه فى هذا
العالم لكونه خارجا عنه وذلك محال ولو سلم عدم لزوم ذلك

ذلك فلا اقل من انه يلزم الميل اليه وعنه وهو ايضا محال والرد بمنع
امتناع الخرق والالتيام واستحالة الخلاء وغير ذلك من المقدمات
الفلسفية على انه لا يمتنع كون العالمين فى محيط بهما بمنزلة تدويرين فى
ثخن فلك ولا يستلزم الخلاء ولا يمتنع كون العناصر مختلفة الطبايع اى
او حيزها فى احد العالمين غير طبيعى وليس التناسخ عود الارواح الى
الابدان بل تعلقها ببدن آخر فى هذا العالم فان قيل اذا كانتا مخلوقتين
فيلزم هلاكهما لقوله تعالى كل شيئ هالك الا وجهه مع انه خلاف المجمع
عليه قلنا يحمل الهلاك على غير الفناء وهو خروج عن الانتفاع كما يقال
هلك الطعام ولو سلم كون الهلاك بمعنى الفناء فالفناء لحظة لا
ينافى الدوام عرفا ثم انه قال فى شرح المقاصد لم يرد نص صريح فى تعيين
مكان الجنة والنار والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع و
تحت العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وان
النار تحت الارضين والحق التوقف وتفويض العلم الى العليم الخبير
لما مر انه لم يرد نص صريح فى ذلك وان اتفق الاسلاميون
على ان سؤال القبر وعذابه وثوابه يعنى سؤال منكر ونكير فى القبر

وعذاب الكفار وبعض العصاة فيه وثواب المؤمن فيه حق بالايات و
الاحاديث المتواترة المعنى اما الايات فكقوله تعـ في ال فرعون النار يعرضون
عليها غدوا وعشيا اى قبل القيمة وذلك فى القبر بدليل قوله تعـ
ويوم يقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب وكقوله تعالى
فى قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب بلا تراخ وكقوله تعـ
لا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون
فرحين بما اتاهم الله من فضله واما الحديث فكقوله صلى الله عليه
وسلم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران
وكالحديث المعروف اذا وضع الميت فى قبره الحديث والمنكرون
قالوا اللذة والالم والمسئلة والتكلم لا تتصور بدون العلم والحيوة
ولا حيوة مع فساد البنية وبطلان المزاج ولو سلم فانا نرى الميت
يبقى مدة من غير تحرك وتكلم ولا اثر تلذذ او تالم وربما يدفن
فى صندوق او لحد ضيق لا يتصور فيه جلوسه بل ربما ياكله ا
السباع او يحرقه النار فيصير رمادا تذروه الرياح فكيف يعقل
والجواب ان جميع ذلك استبعاد لا ينفى الامكان واذ قد اخبر الصادق

الصادق به وجب التصديق به وليس يبعيد ان يوسع القادر المختار
اللحد والصندوق بحيث يمكن الجلوس فيه ولا نسلم اشتراط الحيوة بالبنية
على انه يجوز ان يبقى من الاجزاء الاصلية لمن احرق قدر ما يصلح
بنية ويقوم به الحيوة وليس ببعيد ان لا يشاهد الناظر ما يجرى على الميت
بل يخفيه الله عنه لحكمة لا اطلاع لنا عليها والقول بان تجويز امثال
ذلك يفضى الى السفسطة انما يتم فيما لم يقم عليه دليل ولم يخبر به
الصادق وقوله تعالى مبتدء خبره لا ينفى يعنى ان المنكرين تمسكوا
بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى اذ لو كان فى
القبر حيوة ولا محالة يعقبها موت لانه لا خلاف فى احياء الحشر لكان
لهم قبل دخول الجنة موتتان لا واحدة فان قيل ما معنى هذا الاستثناء
ومعلوم ان لا موت فى الجنة قلنا هو منقطع اى لكن ذاقوا الموتة الاولى
او متصل على قصد المبالغة فى عدم انقطاع نعيم الجنة بالموت بمنزلة
التعليق بالمحال اى لو امكنت فيها موتة لكانت الاولى التى مضت
لكن ذلك محال فان قيل وصف الموتة بالاولى يشعر بموتة ثانية و
ليست الا بعد احياء القبر فتكون الاية حجة على المتمسك لا له اجيب

بان المراد بالاولى بالنسبة الى ما يتوهم فى الجنة ويقصد نفيها وبقوله
تعالى وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم وقوله ربنا امتنا اثنتين
واحييتنا اثنتين ولو كان فى القبر احياء لكانت الاحياآت ثلثة فى الدنيا
وفى القبر وفى الحشر واجيب بانه لا ينفى شيء من ذلك عذاب القبر لان
اثبات الواحد والاثنين لا ينفى وجود الثانى او الثالث على ان التعليق
باحد المحالين كاف فى المبالغة ولجواز ان لا يسمى ما يعقبه اى عذاب
القبر موتا او اندرج فى الموتة الاولى تبعا ولجواز ان يسكت عن بعض
الاحياء وهو ما فى القبر لخفاء امره وضعف اثره فلا يصلح دليلا على
ثبوت الالوهية ووجوب الايمان او ما فى الحشر لكونه معاينا لا نهم فيه فلا
حاجة الى ذكره وبالجملة الذى ثبت من الدين هو ان للميت نوع حيوة
قدر ما يتالم ويتلذذ به وشهد بذلك الاخبار وهل ذلك باعادة
الروح اليه ام لا فيه تردد وما يتوهم من امتناع الحيوة بدون الروح
ممنوع وانما ذلك فى الحيوة الكاملة التى تكون معها القدرة والارادة
والافعال الاختيارية وقد اتفقوا على ان الله تعـ لم يخلق فى الميت
القدرة والافعال الاختيارية فلذا لا تعرف حيوته كمن اصابته

اصابته سكتة قال فى شرح المقاصد ويشكل هذا بجوابه لمنكر ونكير على
ورد فى الحديث ثم جميع احوال القيمة من المحاسبة المشار اليها بقوله
تعالى ان الله سريع الحساب واهوالها هول الوقوف وهول المسئلة وهول
شهادة الشهود العشرة الالسنة والايدى والارجل والسمع والبصر و
الجلود والارض والليل والنهار والحفظة الكرام والحكمة فى المحاسبة
والاهوال مع ان المحاسب خبير ظهور مراتب ارباب الكمال وفضائح اصحاب
النقصان على رؤس الاشهاد زيادة فى لذات هؤلاء ومسراتهم وآلام
اولئك واحزانهم والصراط وهو جسر ممدود على متن جهنم يرده ا
الاولون والآخرون والميزان والحوض وتفاصيل احوال الجنة و
النار امور ممكنة اخبر بها الصادق على ما نطق به الكتاب والسنة
فوجب التصديق بها ولا استبعاد فى ان يسهل الله تعالى العبور
على الصراط وان كان احد من السيف وادق من الشعر ولا فى
ان يوزن صحايف الاعمال او يجعلها اى يجعل الله الاعمال اجساما
نورانية ان كانت حسنات او ظلمانية ان كانت سيئات كما يشاهد
كثيرا فى النوم اجسام مخصوصة ويعبرها المعبر باعمال مخصوصة

وبالعكس فلا حاجة الى تأويل الصراط بطريق الجنة المشار اليه بقوله
تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله تعالى
فاهدوهم الى صراط الجحيم كما زعمه كثير من المعتزلة زعما منهم انه
بالمعنى المذكور لا يمكن المرور عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا
عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيمة ولا الى تاويله بالادلة
الواضحة ولا بالعبادات كالصوم والصلوة ونحوهما ولا الى تاويل
الميزان بالعدل كما زعمه بعض المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال
اعراض ولا يمكن وزنها او بالادراك كما قيل فميزان الالوان البصر
والاصوات السمع والطعوم الذوق وكذا سائر الحواس وميزان
المعقولات العقل والعلم **فصل** الثواب فضل من الله و
العقاب عدل منه لان الكل ملكه فلا ظلم منه ولا وجوب عليه
ولا استحقاق من العبد خلافا للمعتزلة ومعنى وجوبهما على
الله تعالى عندنا ان وعد او وعيد فلا يخلف الله وعده كما هو شأن
الكريم فيثيب المطيع البتة انجازا للوعده على خلاف في الوعيد
فقيل الخلف فيه فضل وكرم يجوز اسناده اليه تعالى وفيه انه

انه يلزم الكذب فى اخباره تعالى مع الاجماع على بطلانه فالحق ان
من تحقق العفو فى حقه يكون خارجا من عموم اللفظ ومعنى
استحقاقهما ترتبهما على الافعال والتروك وملائمة اضافتهما الى
الطاعات والمعاصى فى مجارى العقول والعادات لا انه حق
لازم يستحقه العبد ويقبح على الله تركه لانه لا واجب بمعنى
اللازم الذى يقبح تركه على الله لا الثواب على الطاعة ولا العقاب
على المعصية ولان الطاعات وان كثرت لا تفى بشكر بعض النعم
فكيف يتصور استحقاق عوض عليها ولانهما لو استحقا بالمعنى
المنفى عندنا لما سقطا عمن عاش واصر طول عمره على الكفر
ثم امن او واظب مدة حيوته على الايمان والطاعات ثم كفر
نعوذ بالله تحقيقا للاستحقاق واللازم بطل بالاتفاق وقول
المعتزلة ان عدم وجوبهما يفضى الى التوانى فى الطاعات والى
الاجتراء على المعاصى لان الطاعات مشاق ومخالفات للهوى
لا تميل النفس اليها الا بعد القطع بلذات ومنافع تترتب عليها
والمعاصى شهوات مستلذات لا تنزجر عنها النفس الا مع القطع

بآلام ومضار تترتب عليها وان ايجاب الله المشاق بلا غرض نفع
يقابلها ظلم وانه تعالى منزه عنه وذلك النفع هو الثواب وان
ايجاب المشاق لتحصيل المنفعة لكن بلا مضرة فى تركها موجب لوجوب
كل ما فى فعله منفعة فلزم وجوب النوافل اذ لا مضرة فى تركها
مع ما فى فعلها من المنفعة مردود خبر لقول المعتزلة بان كثرة
الاخبار والآثار فى الوعد والوعيد يحصل بها الترغيب والترهيب
ومجرد جواز الترك اى ترك الثواب والعقاب غير قادح فى ذلك
وذلك لان مجرد الوقوع وان كان بدون الوجوب كاف فى ذلك
المقصد الذى هو الترغيب والترهيب وفى عدم لزوم الكذب ايضا
وان الغرض بعد تسليم لزومه لا ينحصر فيما ذكر من المنفعة بل يجوز
ان يكون شكرا فى مقابلة السابقة او حصول السرور للمكلف
بالمدح على اداء الواجب واحتمال المشاق فى طاعة الله تعالى **فصل**
لا خلاف بين المسلمين فى خلود من دخل الجنة ولا فى خلود الكافر
فى النار سوى الكافر حكما كاطفال المشركين فهم عند بعضهم
لا يعذبون بالنار بل خدم اهل الجنة لان تعذيب من لا جرم له

له ظلم ولقوله ولا تزر وازرة وزر اخرى ولا تجزون الا ما كنتم تعملون
واما عند الاكثرين فهم كالكفار عنادا واعتقادا لدخولهم فى العمومات
ولما روى ان خديجة رضى الله عنها سألت النبى صلى الله عليه وسلم
عن اطفالهم الذين ماتوا فى الجاهلية فقال هم فى النار وقيل من علم الله فيه
الايمان والطاعة على تقدير بلوغه ففى الجنة او الكفر والمعصية ففى
النار واما من مات على الايمان وترك التوبة عن كبيرة ارتكبها فعندهم
نقطع بانه يخلد فى النار من غير عفو ولا اخراج منها وعندنا لا يقطع با
لتعذيب فضلا عن التخليد بل يعفى عنه عفوا تاما او يخرج من النار
بعد حين ان شاء الله تعالى للنصوص القاطعة الشاهدة بانهم
يخرجون من النار وانهم يدخلون الجنة قال الله تعالى فمن زحزح
عن النار وادخل الجنة فقد فاز وقال من عمل صالحا من ذكر او انثى
وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة وقال صلى الله عليه يخرج من
النار قوم بعد ما صاروا فحما وقال من مات ولم يشرك بالله دخل الجنة
وان زنى وان سرق الى غير ذلك وليس دخول الجنة قبل دخول النار
وفاقا فتعين العفو او الانقطاع ولان ثوابه المستحق بالايمان والطاعة

وعداً عندنا وعقلا عندهم لا يزول بارتكاب الكبيرة سماعا عندنا
وعقلا على قاعدة الاعتزال فيكون لزوم ايصال الثواب اليه بحاله ولا
يتصور ذلك الا بالخروج من النار والدخول فى الجنة وهو المطو ولان
دوام عذاب من شرب جرعة خمر بعد ما واظب على الطاعات طول حيوته
لو لم يكن ظلما على قاعدتهم فلا ظلم اصلا ولو لم يستحق هذا ذما فلا ذم
فان احتجوا بعمومات الوعيد بالخلود الشاملة للكافر وغيره كقوله تعم
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا وقوله ومن
يقتل مؤمنا متعمدا فجزائه جهنم خالدا فيها قلنا يخص بالكفار او
بمتعمد السيئات بقيد الاستحلال فمعنى من قتل مؤمنا متعمدا من قتل
مؤمنا مستحلا قتله اذ التعمد على الحقيقة انما يكون من المستحل م
او يحمل الخلود على المكث الطويل والمكث الطويل سواء جعل معنى
حقيقيا او مجازيا اعم من ان يكون مع دوام كما فى حق الكفار او
انقطاع فى حق الفساق او نحو ذلك كما يجاب عن اية من قتل مؤمنا
بان التعليق بالوصف يشعر بالحيثية فيخص بمن قتل المؤمن لايمانه
جمعا بين الادلة والمعتزلة قالوا لو خرج الفاسق من النار لخرج

لخرج الكافر منها لتناهيهما معصية قلنا لا نسلم تناهى الكفر قدرا ولو سلم
فلا نسلم علية التناهى بل انما يخرج الفاسق بفضل الله تعالى ورحمته
ووعده ومغفرته ولا نسلم صحة القياس فى مقابلة النص ولا فى
الاعتقاديات لان القياس انما يفيد الظن ولا عبرة للظن فى
الاعتقاديات ثم اعلم انه لا خلاف فى ان من امن بعد الكفر والمعاصى
فهو من اهل الجنة بمنزلة من لا ذنب له ومن كفر نعوذ بالله بعد
الايمان والعمل الصالح فهو من اهل النار بمنزلة من لا حسنة له وانما
الكلام فيمن امن وعمل صالحا وآخر سيئا واستمر على الطاعات
والكبائر كما يشاهد من الناس فعندنا مآله الى الجنة ولو بعد
النار واستحقاقه الثواب والعقاب بمقتضى الوعد والوعيد من غير
حبوط والمشهور من مذهب المعتزلة انه من اهل الخلود فى النار
اذا مات قبل التوبة فاشكل عليهم الامر فى ايمانه وطاعاته وما
يثبت من استحقاقاته كيف زالت فقالوا بحبوط الطاعات ومالوا
الى ان السيئات يذهبن الحسنات حتى ان الجمهور منهم على ان
الكبيرة الواحدة تحبط ثواب جميع الطاعات مخالفة للنص قال الله

تعالى من يعمل مثقال ذرة خيرا يره والعقل بانه لا يحسن من الحكيم الكريم
ابطال ثواب ايمان العبد ومواظبته على الطاعات طول حيوته بتناول
جرعة من الخمر على ان ابطال الحسنة بالسيئة ليس اولى من العكس
كيف وقد قال الله تعم ان الحسنات يذهبن السيئات والبعض
الاخر منهم على ان ايا من الطاعات والمعاصى اربت اى زادت على
الاخرى اجرا او وزرا لا عددا فى كبيرة يغلب وزرها اجر طاعات
كثيرة ولا سبيل الى ضبط ذلك بل هو مفوض الى علمه تعالى
احبطت الاخرى محضا بان يسقط الاقل ولا يسقط من الاكثر شئ
او احبطتها موازنة بان يسقط الاقل ويسقط ما يقابله من الاكثر
مثلا من له مأة جزء من العقاب واكتسب الف جزء من الثواب
فانه يسقط عنه العقاب ومأة جزء من الثواب بمقابلته ويبقى
له تسعمأة جزء من الثواب ومن له مأة جزء من الثواب واكتسب
الفا من العقاب سقط ثوابه ومأة جزء من عقابه وتمسكوا
فى ذلك بمثل قوله تعالى اولئك حبطت اعمالهم لا تبطلوا
صدقاتكم بالمن والاذى وقوله تعالى ولا تجهروا بالقول كجهر

بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم والجواب انه لا يفيد المتنازع فيه
وهو بطلان حسنة كاملة بسيئة سابقة او لاحقة وانما يفيد ان من
عمل عملا استحق به الذم وكان يمكنه ان يعمله على وجه يستحق به المدح
والثواب يقال انه احبط عمله كالصدقة مع المن والاذى وبدونهما
وعورض بمثل قوله تعم فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والزموا اى
ردوا بما يقبلونه بانه لا كبيرة ترجح وزرها على اجر ميرفذ الله
فيجب عليهم ان يدرؤا بها اى يقولوا يدرؤها جميع الكبائر فاذا
لم يفعلوا ذلك بطل هذيانهم بتغالب الاعمال وسقوط اقلها باكثرها

فصل اتفقت الامة على انه تعالى عفو غفور يعفو عن
الصغائر مط وعن الكبائر بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر قطعا وان
جاز عقلا لان الكل بملكه تعالى ومنع البعض الجواز العقلى
ايض لانه يخالف لحكمة التفرقة بين من احسن غاية الاحسان ومن
اساء غاية الاساءة وضعفه ظ وعند الاصحاب يجوز العفو عن
الكبائر بدون التوبة ايض لان العقاب حقه تعالى فله اسقاطه
بل يحسن لان فيه نفعا للعبد من غير ضرر لاحد ويدل على الوقوع

مثل قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات
ويعفو عن كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا ان ربك لذو مغفرة
للناس على ظلمهم ويدل على نفيه في الشرك قوله تعالى ان الله لا
يغفر ان يشرك به الاية وفي الاحاديث ايضا دلالة على الوقوع و
التخصيص اي تخصيص العفو في تلك النصوص بالصغائر او بما بعد
التوبة او الحمل بالرفع اي حمل العفو عنها على تأخير العقوبات المستحقة
فمعنى يعفو يؤخر العقوبة مع كونه خلاف الظاهر بلا دليل وتخصيص
العام بلا مخصص وتقييد الاطلاق بلا قرينة وخلاف صريح الاحاديث
لا يصح في البعض كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الآية لان
المغفرة بالتوبة تعم الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة وكذا تقييد
كل عاص فلا يلائم التعليق بمن يشاء المفيد للبعضية وكذا مغفرة
الصغائر على انك في تخصيصها اخلالا بالمقصود اعني تهويل شأن
الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر ويغفر ما سواه ولو
كبيرة وقالت المعتزلة بمنع العفو عن الكبائر بدون التوبة سيما
بالنصوص الواردة في وعيد الفساق واصحاب الكبائر اما بالخصوص

بالخصوص كقوله تعالى في المتولي عن الزحف ومأواه جهنم وبئس المصير
واما بالدخول في عمومات الوعيد فان الخلف في الوعيد والكذب في الاخبار
نقص لا يجوز على الله تعالى وعقلا بانه اغراء على القبح لان المكلف يتكل
على العفو ويرتكب القبائح وهذا قبيح يمتنع اسناده اليه تعالى ورد الاول
بانهم داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة ايضا مع بطلان
الخلف فيه اجماعا بخلافه في الوعيد فانه ربما يعد كرما والحق ما اشير
سابقا من ان من تحقق العفو في حقه يكون خارجا عن عموم اللفظ ور
الثاني بان مجرد احتمال العقوبة يكون زاجرا للعاقل عن ارتكاب
الباطل فكيف مع الرجحان بالآيات القاطعة بالعذاب والوعيدات الشايعة
في ذلك الباب فكيف يكون احتمال تركها بل وقوعه في الجملة وبالنسبة الى
ما لا يعلمه الا الله مفضيا الى الاجتراء الا ترى ان قبول التوبة مع تجويز
عندكم وعزم كل احد عليها غالبا ليس باغراء واذا جاز العفو عن
الكبائر بدون التوبة فمع الشفاعة اولى وقد قال تعالى استغفر
لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات اي لذنوب المؤمنين وهم الكبائر
وقال النبي صلى الله عليه وسلم ادخرت شفاعتي شفاعتي لاهل الكبائر

من امتي فمثل قوله تعالى لا يقبل منها شفاعة وقوله لا تنفعها شفاعة
الشافعين والضمير في منها ولا تنفعها للنفس العامة في قوله تعالى واتقوا
يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا بعد تسليم كون الكلام لعموم السلب
لا لسلب العموم وتسليم عموم الازمان والاحوال مختص بالكفار جمعا لقوله
فمثل جمعا بين الادلة هذا ثم للخفاء في ورود الشرع بالشفاعة كما
حملها المعتزلة على طلب المنافع للمطيعين والتائبين برفع الدرجات
وزيادة الثواب ويلزمهم ان يكون الشفاعة بمعنى طلب المنافع لا اسقاط
المضار فقط ان يكون من سأل الله زيادة كرامة للنبي شافعا له و
هو باطل وفاقا واما الحمل على شفاعة الصغيرة او ما بعد التوبة فظاهر
البطلان لما مر من قوله صلعم ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر ولان
الصغائر مكفرة عندهم باجتناب الكبائر وترك العقاب بعد
التوبة واجب عندهم فليس للشفاعة كبير معنى ثم الكبيرة هي التي
تشعر بقلة الاكتراث بالدين او التي خصت في كلام الشارع بالوعيد
وقيل كل معصية هي بالاضافة الى ما دونها كبيرة وبالاضافة
الى ما فوقها صغيرة وظاهر قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون نكفر

عنكم سيئاتكم يدل على ان الكبائر متميزة عن الصغائر بالذات
بالنسبة والاعتبار لانه لا يتصور ح اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات
سوى واحدة هي دون الكل واني للبشر ذلك وقيل كما في رواية ابن عمر
رضي الله عنهما هي الشرك بالله تعالى والقتل بغير حق والقذف
اي قذف المحصنة بالزنا والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال
اليتيم والعقوق اي عقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وقد يزاد
كما في رواية ابي هريرة رضي الله عنه اكل الربا وفي رواية علي رضي الله
عنه السرقة وشرب الخمر فصل في التوبة هي في اللغة الرجوع
يقال تاب اذا رجع وفي الشرع هي الندم على المعصية لكونها معصية فان
الندم على المعصية لاضرارها ببدنه او اخلالها بعرضه او ماله لا يكون
توبة واما الندم لخوف النار فهل يكون توبة فيه تردد مبني على ان
ذلك هل يكون ندما عليها لقبحها ولكونها معصية ام لا وكذا الندم عليها
لقبحها مع غرض وقال في شرح المقاصد الحق ان جهة القبح ان كانت بحيث
لو انفردت لتحقق الندم فتوبة والا فلا ثم معنى الندم تحزن وتوجع
على ان فعل وتمني كونه لم يفعل وقيل لا بد مع ذلك العزم على الترك

فى الاستقبال واعترض بان فعل المعصية فى المستقبل قد لا يخطر با
لبال لذهول اوجنون اوموت اوغير ذلك وقد لا يقتدر عليه لعروض
افة فلا يتصور العزم على الترك لما فيه من الاشعار بالاختيار واجيب
بان المراد العزم على الترك على تقدير الخطور والاقتدار لكن النادم
عن المعصية لقبحها لا يخلو عن ذلك العزم فذكره فى التعريف انما
هو للبيان والتقرير وقالت المعتزلة انه يكفى فى التوبة اعتقاد انه
اساء او انه لو امكنه رد تلك المعصية لردها وللحاجة الى الاسف
والحزن لان الحزن لتوقع الضرر ولا ضرر مع الندم ولان العاصى مكلف
بالتوبة كل وقت فلا يمكنه تحصيل الغم والحزن فيه وهى واجبة وفاقا
لكن عندنا سمعا لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا توبوا الى الله توبة
نصوحا وقالوا عقلا لما فيها من دفع الضرر اى ضرر العقاب وكذا
ثبوت القبول فانه واجب عندهم عقلا حتى قالوا ان العقاب بعد
التوبة ظلم واما عندنا فلا اذ لا وجوب على الله وهل ثبت سمعا
قال فى شرح المقاصد لم يثبت فى ذلك نص قاطع لا يقبل التأويل
وفى شرح المواقف قوله تعالى وهو الذى يقبل التوبة عن عباده لا

لا يدل على الوجوب بل على انه الذى يتولى ذلك ويقبله وليس لاحد سواه
والمصرح به فى كلام المعتزلة وجوبها على الفور حتى يأثم التارك بتاخير
ساعة مثلى حقه اذ يلزمه بتاخير ساعة ذنب آخر تجب التوبة عنه وهلم
جرا حتى ذكروا ان بتاخير التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة يكون له
كبيرتان المعصية وترك التوبة وساعتين اربع الاوليان وترك التوبة
عن كل منهما وثلث ساعات ثمان وهكذا ثم سقوط العقوبة عندنا
بمحض عفو الله تعالى والكرم وعند اكثرهم بناء على قاعدة التحسين
والتقبيح بنفس التوبة وعند بعضهم بكثرة ثوابها اذ لو كان بنفس التوبة
لزم السقوط بندم العاصى عند معاينة النار ورد عليهم انه لو كان
بكثرة الثواب لما اختصت التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها
دون الاخرى لان نسبة كثرة الثواب الى الكل على السواء ولا يلزم تجديدها
كلما ذكر الذنب لانه قد اتى بما كلف به وخرج عن عهدته خلافا للقاضى
منا وابا على من المعتزلة زعما منهما انه لو لم يندم كلما ذكرها لكان مشتهيا
لها فرحا بها وذلك ابطال للندم والجواب المنع اذ ربما يضرب عنها
صفحا من غير رجوع اليها واشتهاء لها وابتهاج بها وتصح التوبة عن

عن بعض الذنوب خاصة اذ ليست التوبة عن المعصية الا الرجوع عنها
والندم عليها والعزم على ان لا يعاودها وقد وجد ذلك ويكفى فى التوبة
عن المعاصى كلها الاجمال وان علم تفاصيل الذنوب لحصول الندم و
العزم وذهب بعض المعتزلة الى انه لا بد من الندم تفصيلا ورد بانه
مكلف بالتوبة كل وقت مع امتناع احضار الذنوب الكثيرة فى وقت واحد
ثم انه قد يكفى فى التوبة الندم كما فى ارتكاب الفرار عن الزحف و
ترك الامر بالمعروف وقد يتوقف تحققها على واجب آخر كرد المغصوب
او بدله فانه لا يصح التوبة مع ادامة اليد على المغصوب وقد يلزم ذلك
الواجب الآخر معها ولا يتوقف تحققها عليه كحد الشرب والقصاص
فى القتل عمدا وقضاء الصلوة وارشاد من اضله والاعتذار الحسن اذاه
كما فى الغيبة ولا يلزم ذكر ما اغتابه الا اذا بلغه على وجه الفحش ويجب
الامر بالواجب والنهى عن الحرام قال فى شرح المقاصد قد جرت عادة ا
المتكلمين بايراد الامر بالمعروف والنهى عن المنكر فى علم الكلام مع انهما
بالفروع اشبه وكانهما يشبهان التوبة فى الزجر عن ارتكاب المعصية
ولهذا اوردها فى فصل التوبة ويندب الامر بالمندوب والنهى عن

عن المكروه لكن كل ذلك بشرط العلم من الفاعل بوجه المعروف من انه
مندوب او واجب معين او غيره مضيق او موسع عين او كفاية وبشرط العلم
منه بوجه المنكر وبالجملة يشترط العلم بما يختلف باختلافه حال الامر والنهى
ليقعا على ما ينبغى وبشرط تجويز التأثير بان لا يعلم قطعا عدم التاثير قطعا
لئلا يكون عبثا واشتغالا بما لا يعنى وبشرط انتفاء المفسدة والمضرة التى
هى اكثر من ذلك المنكر والضرر المحترز عنه يكفى فيه الظن ولا يختص الامر
بالمعروف والنهى عن المنكر بالوالى بل يجوز لاحاد الرعية بالقول والفعل
الا ما يفضى الى نصب القتال فيختص به حذرا عن الفتنة ولا بالمجتهد
بل يجوز للعوام ايضا الا ما يفتقر اليه بان لا يستوفى ادراكه الخاص
والعام بل يختص مدركه بالاجتهاد فليس للعوام فيه امر ونهى بل الامر
فيه موكول الى اهل الاجتهاد ولا يمتنع ان يكون وارعا لا يرتكب مثله بل
من راى منكرا وهو يرتكب مثله فعليه ان ينهى عنه لان تركه للمنكر
ونهيه عنه فرضان متميزان ليس لمن يترك احدهما ان يترك الآخر
وهو فرض كفاية يسقط بقيام البعض عن الباقين وهذا لا ينافى
القول بانه فرض على الكل لان المذهب ان فرض الكفاية فرض على

الكل ويسقط بفعل البعض نعم اذا نصب لذلك احد تعيّن عليه ولا دلالة
لقوله تعالى عليكم انفسكم على نفي الوجوب فان المعنى على ما صرح به
المفسرون اصلحوا انفسكم باداء الواجبات وترك المنهيات وبالامر بالمعروف
والنهي عن المنكر ولا اكراه في الدين منسوخ بآية القتال **فصل** في
حقيقة الايمان هو في عرف اهل اللغة التصديق ويجب الاصل افعال
من الامن للصيرورة او التعدية فكان المصدق صار ذا امن او جعل
الغير آمنا من التكذيب والمخالفة وفي الشرع تصديق النبي صلعم فيما
علم مجيئه به بالضرورة اي فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه
العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كوحدة الصانع ووجوب
الصلوة وحرمة الخمر ونحو ذلك والتصديق بالجميع اجمالا وانما يحتاج
الى التصديق تفصيلا عند ملاحظة التفاصيل والاكثرون على
انه لا بد في الايمان من الاقرار باللسان وهو المحكي عن ابي حنيفة رضي
الله عنه تعالى هذا من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار في عمره
مرة لا يكون مؤمنا عند الله ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة
من النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فان الاقرار

الاقرار شرط لاجراء الاحكام عليه في الدنيا وكثير من السلف على انه
التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان ومع هذا لا يخرج
بترك العمل عن الايمان بل يقطع بدخوله الجنة وهو مذهب جمع ائمة
الحديث وكثير من المتكلمين والمحكي عن مالك والشافعي رضي الله عنهما
وعليه اشكال ظاهر يأتي مع جوابه عن قريب خلافا للمعتزلة فانه
عندهم يخرج تارك العمل عن الايمان ولكن لا يدخل في الكفر وهو
القول بالمنزلة بين المنزلتين الا انهم اختلفوا في الاعمال فعند بعضهم
فعل الواجبات وترك المحظورات وعند بعضهم فعل الطاعات
واجبة كانت او مندوبة خلافا للخوارج فعندهم تارك العمل
خارج عن الايمان داخل في الكفر فان قيل كيف لا ينتفي الكل وهو
الايمان بانتفاء الجزء اي الاعمال وكيف يدخل الجنة من لم يتصف
بما جعل الايمان اسما له قلنا المراد انه اي الايمان يطلق على ما هو
الاصل واساس دخول الجنة والنجاة من النار وهو التصديق وحده
او مع الاقرار وعلى ما هو الكامل المنجي بلا خلاف وهو التصديق
مع الاقرار والعمل والاول لا ينتفي بانتفاء العمل بخلاف الثاني

ثم ان لنا مقامات الاول ان الايمان فعل القلب دون مجرد اللسان
الثاني انه التصديق دون المعرفة الثالث ان الاعمال ليست داخلة
فيه بحيث ينتفي هو بانتفائها والدليل على انه فعل القلب اولئك
كتب في قلوبهم الايمان الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان الذين
قالوا آمنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم ولما يدخل الايمان في قلوبهم
وفي الحديث اللهم ثبت قلبي على دينك ومن كان في قلبه مثقال حبة من
خردل من الايمان الحديث هذا ثم ان من يقول ان الايمان مجرد اللفظ
لا يعني انه هو التلفظ بهذه الحروف كيف كانت بل التلفظ بالكلام
الدال على تصديق القلب اية الفاظ كانت واية حروف كانت من غير
ان يجعل التصديق القلبي جزءا منه والحاصل انه اسم للمقيد دون
القيد ودون المجموع واحتج عليه بان النبي ومن بعده كانوا يكتفون
بكلمتي الشهادة وقد صح عنه صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل
الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا ذلك عصموا مني دماءهم
واموالهم قلنا الاكتفاء بالكلمتين انما كان في حكم الدنيا من عصمة
الدم والمال كما قال صلى الله عليه وسلم فاذا قالوا ذلك عصم الخ

الخ واما النزاع في حكم الآخرة واما المقام الثاني وهو ان الايمان هو التصديق
دون المعرفة فهو ان حقيقة الايمان في اللغة انما هي التصديق والاذعان
والقبول المعبر عنه بالفارسية بگرويدن وباور داشتن بشهادة النقل
عن ائمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال ويقابله الانكار والتكذيب
وينافيه التردد والجهالة لا مجرد العلم والمعرفة الحاصل بالرفع صفة
مجرد لبعض الكفار من غير تصديق واذعان وقبول عنادا واستكبارا
قال تعالى الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ
وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ وان الذين اوتوا
الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون
وقال وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ويقابله الجهالة
والمكابرة فلو كان الايمان مجرد العلم والمعرفة واليقين لحكم بايمان
بعض الكفار وقد وقع في عبارة السلف مكان لفظ التصديق لفظ
المعرفة والعلم والاعتقاد والمراد هو العلم التصديقي المعبر عنه
بگرويدن يدل على ذلك ما ذكره امير المؤمنين علي بن ابي طالب رضي
الله عنه ان الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق

ولم يطرء فى الشرع على لفظ الايمان والتصديق نقل من المعنى اللغوى الى معنى آخر ولهذا كانوا يمتثلون من غير توقف الى بيان واستفسار ولم يكن من الخطاب ما لا يفهم فلو كان منقولا شرعا الى معنى آخر لما كانوا يمتثلون من غير استفسار على ان النقل خلاف الاصل لايصار اليه الا بدليل وانما خص متعلقه اى ما يجب الايمان به بامور مخصوصة بينت وفصلت فاحتيج الى بيان متعلقه فقط ولهذا صح فى جواب من قال للنبى صلى الله عليه وسلم اخبرنى عن الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فذكر لفظ تؤمن تعويلا على ظهور معناه عندهم ثم قال جبرائيل اتاكم ليعلمكم دينكم ولو كان الايمان غير التصديق لما كان هذا تعليما وارشادا بل تلبيسا واضلالا فان قيل الايمان مأمور به فيلزم ان يكون فعلا اختياريا ولو كان بالمعنى اللغوى اعنى التصديق المقابل للتكذيب المفسر بكرويدن وباور كردن لم يكن فعلا اختياريا لانه كيفية نفسانية وذلك لانه من اقسام العلم والعلم من الكيفيات النفسانية كما سبق قلنا ليس معنى كون المأمور اختياريا ان يكون من مقولة الفعل البتة بل معناه هو ان يصح تعلق القدرة به ويصح كسبه بالاختيار

بالاختيار ومباشرة الاسباب وان لم يكن فعلا بل كان هو فى نفسه كيفية كالعلم كاعلم انه لا اله الا هو والنظر كانظروا ماذا فى السموات وهذا مبنى على تفسير النظر بالترتيب الحاصل اى الهيئة الحاصلة فى المقدمات المرتبة والا فالمعنى الذى ذكره المص اول الكتاب ليس من مقولة الكيف او غيرها اى غير الكيفية فى بعض النسخ او غيرها اى غير الفعل والكيفية من الوضع كالقيام والقعود والانفعال كالتسخن والتبرد والحركات والسكنات كالصلوة والتروك كالصوم الى غير ذلك فالواجب المقدور المثاب عليه بحكم الشرع نفس تلك الامور لا مجرد ايقاعها فكون الايمان مأمورا به ومقدورا مثابا عليه للبناء كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته واختياره بتوفيق الله تعالى وهذه فغاية الامر انه يشترط كون التصديق المأمور به حاصلا بالاختيار ومباشرة الاسباب فان التصديق قد يكون بالكسب ومباشرة الاسباب بالاختيار كالقاء الذهن وصرف النظر ونحو ذلك وقد يكون بدونه كمن وقع عليه الضوء فعلم ان الشمس طالعة والمأمور به يجب ان يكون من الاول على انه لو لزم كون المأمور به فعلا بمعنى التأثير جاز ان يكون معنى الامر بالايمان الامر بايقاعه واكتسابه واما انه معنى غير

ما جعل فى المنطق مقابلا للتصور وفسر اى ما جعل فى المنطق مقابل التصور بكرويدن فلا يلزم لكن اورد عليه ان المعبر عنه بكرويدن امر قطعى وهو التصديق البالغ حد الجزم مع ان التصديق المنطقى يعم الظن بالاتفاق وعلى ما ذكرنا فاليقين الخالى من الاذعان والقبول كما للسوفسطائى بوجود العالم ولبعض الكفار بنبوة النبى صلى الله عليه وسلم لا يكون تصديقا بل يكون تصورا او يكون واسطة بينهما وايضا اليقين المقارن للاذعان والقبول لكن بلا كسب واختيار لا يكون ايمانا شرعيا بل لغويا فيلزم ان يكون تصديق الملائكة بما القى اليهم والانبياء عليهم السلام بما اوحى اليهم والصحابة يقين بما سمعوا عن النبى صلى الله عليه وسلم او وقع فى قلوبهم عند مشاهدة المعجزة كله مكتسبا بالاختيار او يكون بعد مكلفين بتحصيل ذلك بالاختيار والكل موضع تامل وربما يناقش فى امكان حصول اليقين بدون الاذعان القلبى وفى كون بعض الكفار موقنين لجميع ما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم غير مصدقين وكذا فى ان كفرهم مبنى على عدم التصديق به لانه مبنى على عدم الاعتداد به بناء على ظهور امارات الانكار من الاباء عن الاقرار باللسان والاستكبار عن امتثال الاوامر وعن

وعن قبول الاحكام والاصرار على التكذيب باللسان ونحو ذلك من موجبات الكفر مع تصديق القلب كمن صدق به ومع ذلك سجد للصنم ولما فرغ من المقام الثانى شرع فى بيان الثالث فقال واذ قد ثبت ان الايمان اسم للتصديق ولا نقل لما مر وان المؤمن قد يؤمر بعد اثبات الايمان له مثل يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام وينهى كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقدموا الآية وان العمل قد يعطف عليه اى على الايمان والعطف يقتضى المغايرة مثل قوله تعالى امنوا وعملوا ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا وانه قد ينفى عنه مثل قوله تعالى الذين امنوا ولم يهاجروا وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الاية الى غير ذلك وان الايمان شرط صحة العبادة والشرط غير المشروط وان من صدق واقر فمات قبل ان يعمل مؤمن ظهر بكل من ذلك ان الاعمال غير داخلة فى حقيقة الايمان وذلك ظ فما اطبق عليه كثير من السلف كالشافعى ومالك وغيرهما من انه اسم للتصديق والاقرار والعمل اراد وا الايمان الكامل كما مر الا انه ما هو الاصل واساس النجاة كما قيل ان الاقرار ركن زائد لا يفوت الايمان بفوته فضلا عن العمل والمعتزلة لا ينكرون اطلاق الايمان

شرعا على مجرد التصديق بالامور المخصوصة المبيّنة فى الحديث كما فى
الآيات المذكورة الدالة على ان الايمان هو التصديق ولكنهم يدّعون
النقل الى معنى آخر شرعى هو الاعمال من فعل الطاعات وترك المعاصى
لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدّين حنفاء و
يقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة اى ذلك المذكور من
اقام الصلوة وغيرها هو الدّين المعتبر والدّين المعتبر هو الاسلام
لقوله تعالى ان الدّين عند الله الاسلام فكلام المص اقتباس من الآية
ولا يخفى لطفه هنا والاسلام هو الايمان لما سياتى فى الفصل اللاحق
ولقوله تم عطف على لقوله وما امروا انما المؤمنون اذا ذكر الله وجلت
قلوبهم الى قوله اولئك هم المؤمنون حقا ولقوله تعالى وما كان الله
ليضيع ايمانكم اى صلوتكم الى بيت المقدس قلنا يجوز ان يكون لفظ
ذلك فى الآية الاولى اشارة الى الاخلاص والتدّين والانقياد لما
سبق من الاوامر بل ربما يكون هذا اولى من جعله اشارة الى جملة
ماسبق لان ذلك مفرد مذكر الا يرى ان قوله تم ان عدة الشهور
عند الله اثنى عشر شهرا الى قوله الدّين القيم معناه ان التدّين

التدّين بكون الشهور اثنى عشر اربعة منها حرم والانقياد لذلك هو الدّين
المستقيم وان يراد فى آية ان الدّين عند الله الاسلام ان المعتبر دين
الاسلام بحذف المضاف للقطع بان الدّين هو الملّة والطريقة التى تعتبر
غالبا اضافتها الى النبى صلى الله عليه وسلم لا يكون نفس الاسلام الذى
هو صفة المكلف ويجوز ايضا ان يكون الاسلام غير الايمان لما سياتى
وان يراد بقوله انما المؤمنون اه المؤمنون الكاملون وان يكون
الايمان فى قوله وما كان الله الآية مجازا فى الصلوة لظهور العلاقة
وهو كون الصلوة من شعب الايمان وثمرته ومشروطة به ودالة عليه
او يراد التصديق بوجوبها اى بكونها جائزة عند التوجه الى بيت المقدس
واما مثل قوله عليه الصلوة والسلام لا يزنى الزانى وهو مؤمن ولا يسرق
السارق حين يسرق وهو مؤمن فتغليظ ومبالغة فى الوعيد للمعارضة
بمثل قوله صلعم وان زنى وان سرق ومثل ما يؤمن اكثرهم بالله الا
وهم مشركون مما يدل على ان الايمان بمعنى التصديق يجامع الشرك
ونفى الايمان الشرعى وكذا قوله تعالى ومن الناس من يقول امنا
بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين فبمعنى التصديق بالله وحده

كما فى الآية الاولى وهو غير كاف بالاتفاق وبالملائكة فقط كما فى الثانية
وهو محض النفاق والكفر بمثل سجدة الصنم والقاء المصحف فى القاذورات
مع تصديق القلب بجميع ما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم ليس لكونه
اخلالا بالعمل حتى يكون دالا على ما زعموا والا اقتصر على نفى الايمان
لانتفاء جزء منه ولم يحكم بالكفر فان المؤمن عندهم لا يدخل فى الكفر
بترك العمل وانما يخرج عن الايمان نعم لو انهض دليلا فانما يكون
للخوارج بل لان الشرع جعل بعض المعاصى امارة للتكذيب والامور
المذكورة من هذا القبيل بخلاف مثل الزنا وشرب الخمر من غير
استحلال فمرتكب الكبيرة مع الاتفاق على تسميته فاسقا عندنا مؤمن
لتصديقه بما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم وعندهم ليس بمؤمن
ولا كافر لان له بعض احكام المؤمن كعصمة الدم والمال والارث
من المسلم والمناكحة والغسل والصلوة عليه والدفن فى مقابر المسلمين
وبعض احكام الكافر كعدم اهلية الامامة وعدم اهلية القضاء
والشهادة فجعلوا له منزلة بين المنزلتين وهذا انما يتم لو كان ما
جعلوه احكام الكافر خواصه التى لا يتجاوز المؤمن كما فى احكام المؤمن

المؤمن وهذا نفس المتنازع واسما بين اسمين وانما ذكره لدفع توهم ان المراد
بالمنزلة بين المنزلتين منزلة بين الجنة والنار وزعموا ان هذا اخذ بالمتفق
عليه وهو الفسق وترك المختلف فيه وهو الايمان والكفر فان الامة اجتمعت
على ان صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا فى كونه مؤمنا او كافرا فوجب الاخذ
بالمتفق عليه وترك المختلف فيه ورد بانه ترك المجتمع عليه وهو عدم
الواسطة بين المؤمن والكافر فانهم اجتمعوا على انه اما مؤمن او كافر
واخذ بما لم يقل به احد فضلا عن الاتفاق وعند الخوارج هو اى مرتكب
الكبيرة كافر بل عند جمهورهم كل معصية كفر تمسكا بظواهر النصوص
الواردة تغليظا فى الوعيد مثل قوله تم فى تارك الحج ومن كفر فان الله غنى
عن العالمين وقوله عليه الصلوة والسلام من ترك الصلوة متعمدا فقد
كفر وبظواهر النصوص الناطقة بانحصار العذاب على الكفار مع
قيام الادلة على ان الفاسق يعذب كقوله تم ان العذاب على من كذب
وتولى ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين فانذرتكم نارا تلظى
لا يصليها الا الاشقى الذى كذب وتولى وفى قوله ظواهر النصوص
اشارة الى الجواب اجمالا وكذلك قوله تغليظا تهويلا بل فيها نوع تفصيل

وغوذلك كالآيات الدالة على ان الفاسق مكذب بالقيمة ولا شك ان
المكذب بها كافر كقوله تعالى واما الذين فسقوا فمأويهم النار كلما ارادوا ان
يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذى كنتم به
تكذبون وقيل هو منافق لان عصيانه دليل كذبه فى دعوى تصديقه بما
جاء به النبى صلى الله عليه وسلم كمن ادعى انه يعتقد ان فى هذا الجحر
حية ثم يدخل يده فيها ورد بالمنع لجواز ان يرجوا الرحمة ويؤمل توفيق
التوبة او يلهيه عن آجل العقوبة عاجل اللذة بخلاف حديث الجحر
والحية واما جعل مثل الكذب من علامات النفاق لقوله صلى الله عليه
وسلم آيات المنافق ثلث الحديث فتهويل للقطع بان من وعد غيره عدة
ثم اخلفها لم يكن منافقا فى الدين واذا تأملت فحال الفاسق على عكس
حال المنافق لانه يضمر حسناته ويظهر سيئاته **فصل** فى الاسلام
الاجماع على ان كل مؤمن مسلم وبالعكس ولا يعقل بحسب الشرع مؤمن
ليس بمسلم ولا مسلم ليس بمؤمن وهذا هو المراد بترادف الاسمين ولو
كانا متغايرين لكان لاحدهما فى الدنيا او الاخرة حكم ليس للآخر وليس
كذلك للاجماع على ان حكمهما واحد لان معنى الايمان هو التصديق

هو التصديق ومعنى الاسلام هو التسليم ولا يظهر بينهما كبير فرق فان مرجعهما
الى القبول والاذعان والانقياد والاعتراف اذ لا يكونان بدون ذلك ولكن لتغاير
مفهوميهما فى الجملة قد يتعاطفان مثل قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين
والمؤمنات وقوله فما زادهم الا ايمانا وتسليما مع ان العطف قد يكون على طريق
التفسير ولاطلاق الاسلام على الاستسلام والانقياد الظاهر قد ثبت مع نفى
الايمان كقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا
والاسلام المعتبر فى الشرع المقابل للكفر فلا يتصور انفكاكه عن الايمان
عنه ولكون السؤال عن متعلق الايمان وعن شرائع الاسلام يفهم
المشروعة ورد فى الحديث الايمان ان تؤمن بالله واليوم الآخر
الخ والاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله الخ وقد فسر الايمان بما فسر به الاسلام
كما قال صلى الله عليه وسلم لقوم وفدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله
وحده فقالوا الله ورسوله اعلم فقال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا
رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام رمضان وان تعطوا
من المغنم الخمس وما ذلك الا لان حكمهما واحد ثم ان الاشاعرة والمعتزلة
على ان الايمان يزيد وينقص وهو المحكى عن الشافعى وبعض العلماء

على ان يقول ... باشتفاء الايمان باشتفاء شئ من الاعمال والتروك لا على ...

والجمهور كابى حنيفة واصحابه وكثير من العلماء على ان الايمان لا يزيد ولا
ينقص واختاره امام الحرمين لما انه التصديق البالغ حد الجزم واليقين
ولا يتصور فيه الزيادة والنقصان لان ذلك انما يكون باحتمال النقيض
ولا احتمال فيه وانما يتفاوت اذا جعل اسما للطاعات المتفاوتة قلة وكثرة
لا يقال على تقدير جعله للاعمال اولى بان لا يزيد ولا ينقص لانه لا مرتبة
فوق الكل ولا ايمان دونه مع ان احدا لا يستكمل الايمان والزيادة على ما لم
يكمل محال لانا نقول هذا انما يرد على من يقول بفنائه بما بقى التصديق كما
هو مذهب السلف الا ان الزيادة والنقصان على هذا يكون فى كمال الايمان
لا فى اصله ورد بان اليقين ايضا يتفاوت قوة وضعفا وكفاك شاهدا
قول الخليل عليه السلام مع ما كان له من التصديق ولكن ليطمئن قلبى
على ان القول بان المعتبر فى حق الكل هو اليقين وان ليس للظن الغالب
الذى لا يخطر معه النقيض بالبال حكم اليقين محل نظر وبان ايمان
آحاد الامة لا يساوى ايمان الانبياء والاولياء قطعا ولا معنى للزيادة والنقصان
الا هذا وان ظاهر الكتاب والسنة يقول الزيادة والنقصان واذا
تليت عليهم آياته اى آيات الله زادتهم ايمانا لم يقل كقوله تعالى

تعالى ونحوه ايهما مالا ان المعنى اذا تليت عليهم آياته زادتهم تصديقا بان فى
الكتاب ما يدل على قبول الايمان الزيادة والنقصان والمقصود ليزدادوا ايمانا
مع ايمانهم ويزداد الذين آمنوا ايمانا وما زادهم الا ايمانا وتسليما فاما الذين آمنوا
فزادتهم ايمانا وفى الحديث ان الايمان يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص
حتى يدخل صاحبه النار وروى مرفوعا لو وزن الله ايمان ابى بكر بايمان
هذه الامة لرجح به والحمل على الزيادة بحسب الدوام والثبات وكثرة الازمان
يفضل النبى صلى الله عليه وسلم من عداه بدوام تصديقه وعصمة الله
اياه من مخامرة الشكوك وبحسب الاعداد فان التصديق عرض لا يبقى فيقع
للنبى صلى الله عليه وسلم متواليا ولغيره على الفترات فيثبت للنبى صلى
الله عليه وسلم اعداد من الايمان لم يثبت لغيره الا بعضها فيكون ايمانه اكثر
وما يقال من ان حصول المثل بعد انعدام الشئ لا يكون زيادة فيه مدفوع
بان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافى ذلك او على
الزيادة بحسب زيادة المؤمن به عند ملاحظة التفاصيل فان الايمان
واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا والناس متفاوتون
فى ملاحظة التفاصيل كثرة وقلة فيتفاوت ايمانهم زيادة ونقصانا

او بحسب زيادة الآثار والانوار فى القلب فانها تزيد بالطاعات وتنقص بالمعاصى
تكلف لا يصار اليه الآن ثبت ان التصديق فى نفسه لا يقبل التفاوت ثم كثير
من الصحابة رضوان الله عليهم والمجتهدين شكر الله سعيهم على صحة الاستثناء
فى الايمان بان يقال انا مؤمن ان شاء الله تعالى تأدبا باحالة الامور الى
مشيئة الله تعالى او تبركا بذكر الله تعالى او ترددا فيما هو آية النجاة اعنى ايمان
الموافاة وهو ايمان آخر الحيوة لا فى الايمان الناجز وهو الايمان الثابت
فى الحال وذلك لان العبرة بايمان الموافاة لا بمعنى ان ايمان الحال ليس
بايمان بل بمعنى انه المنجى وان كان الناجز ايمانا ثابتا فاعتنوا بالاول
وقرنوه بالمشية ولم يقصدوا الشك فى الايمان الناجز وبالجملة لا يشك
المؤمن فى ثبوت الايمان فى الحال ولا فى الجزم بالثبات عليه فى المآل لكن
يخاف سوء الخاتمة ويرجو حسن العاقبة فيربط ايمان الموافاة الذى هو
آية الفوز بمشيئة الله تعالى جريا على مقتضى قوله تعالى ولا تقولن لشيء انى
فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله جعل الله حيوتنا الى الايمان ومماتنا على
الايمان وكذا الكفر والسعادة والشقاوة فالمعتبر منها بمعنى المهلك او
المنجى ما كان عند آخر الحيوة والاكثرون على منعه وعليه ابو حنيفة

حنيفة واصحابه لايهام الشك فى الناجز **فصل** الجمهور على صحة
ايمان المقلد وترتب الاحكام عليه فى الدنيا والآخرة لصدق التعريف
بانه تصديق النبى عليه السلام فيما علم مجيئه به وعدم الدليل على اشتراط ان يكون التصديق
المعتبر فى الايمان مستندا الى الدليل وانما هو الاعتقاد الجازم المطابق بل
ربما يكتفى بالمطابقة ويجعل الظن الغالب الذى لا يخطر معه النقيض
داخلا فيه كما سبق فان قيل نحن لا ننفى كونه ايمانا او تصديقا لكن ندعى انه لا
ينفع بمنزلة ايمان اليأس فان عدم نفع ايمان اليأس لان العبد لا يقدر
على ان يستدل بالشاهد على الغائب وهذا مشترك قلنا القياس على ايمان
اليأس وان سلم صحة القياس فى الاصول فاسد لان العلة لعدم ايمان
اليأس كونه ايمان دفع عذاب لا ما ذكرتم ولانه لم يبق للعبد قدرة على
التصرف فى نفسه والاستمتاع بها بخلاف ايمان المقلد فانه تقرب الى الله
تعالى وابتغاء لمرضاته من غير الجاء ولا قصد دفع العذاب المشاهد
ولا انتفاء قدرة التصرف فى النفس واما المانعون لصحة ايمان
المقلد ونفعه فالمعتزلة منهم يشترطون فى كل مسئلة من الاصول
التمكن من اقامة الحجة ودفع الشبهة والاقتدار على مجادلة الخصوم وحل

ما يورد عليه من الاشكال ولم يحكموا بايمان من عجز عن ذلك قالوا ان الواجب
هو العلم وهو لا يكون الا بالضرورة او الاستدلال ولا ضرورة فتعين الدليل
قلنا لا شك فى حصول التصديق للمقلد بسبب وثوقه بمن قلده وانه استدلالى
بمعنى انه يجب النظر والاستدلال لحصوله الا ان المقصد من الاستدلال التوصل
الى التصديق ولا عبرة بانعدام الوسيلة بعد حصول المقصد والشيخ الاشعرى
يشترط ابتناء الاعتقاد فى كل مسئلة من الاصول على دليل فى الجملة يعنى وان
لم يقدر على التعبير عنه وعلى مجادلة الخصوم ودفع الشبهة فمن لم يكن
كذلك لم يكن مؤمنا عنده والى هذا رجع المتأخرون من المعتزلة حيث
قالوا الخلاف فيمن نشأ فى شاهق جبل مثلا ولم يتفكر فى ملكوت السموات
والارض فاخبره انسان بما يجب عليه اعتقاده فصدقه فيما اخبره بمجرد
اخباره من غير تفكر وتدبر واما من نشأ فى دار الاسلام ولو فى الصحارى
وتواتر عنده حال النبى صلى الله عليه وسلم وما اتى به من المعجزات فمن اهل
النظر والاستدلال وان لم يقدر على التعبير عنه ومجادلة الخصوم ولا
خلاف فى صحة ايمانه وقال بعضهم ان وجوب النظر انما هو فى حق البعض
من العقلاء واما العاجزون عن النظر فى الادلة وتمييزها من الشبه كا

كالعوام والعبيد والنسوان فلا يكلفون الا تقليد الحق والظن الصائب ولا
يكلفون النظر او يكلفون سماع اوائل الدلائل الظاهرة التى تسارع الى
الافهام فان فهموا كفاهم ولا يكلفون تلخيص العبارة وهم اصحاب الجمل التى
هى ان الله واحد لا شريك له ولا مثل وانه قديم وما سواه حادث وانه عدل
فى قضائه صادق فى اخباره لا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر ولا
يكلفهم ما لا يطيقونه وانه بعث الرسل وانزل الكتب والرضى بقضائه وجب
والتسليم لامره لازم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن الى غير ذلك من العقائد
الاسلامية والا يمكنهم الوقوف عليها فلا يكلفون اصلا وانما خلقوا لانتفاع
المكلفين بهم فى الدنيا وهم كثير من العوام والعبيد والنسوان قالوا ليس
الخلاف فى اجراء احكام الاسلام فى الدنيا بل فى انه هل يعاقب عقوبة
الكافر فقال الكثيرون نعم لانه جاهل بالله ورسوله ودينه والجهل بذلك
كفر ومثل قوله تعالى ولا تقولوا لمن ألقى اليكم السلام لست مؤمنا
وقوله عليه الصلوة والسلام من صلى صلوتنا ودخل مسجدنا واستقبل
قبلتنا فهو مسلم محمول على الاسلام فى حق الاحكام وقال بعض ذوى
التحقيق منهم انه وان كان جاهلا لكنه مصدق فلا يلزم ان يعاقب

عقوبة الكافر والكفر عدم الايمان عما من شأنه وهذا معنى عدم تصديق
النبي صلى الله عليه وسلم في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة وهو يعم
كل من خلا عن تصديق النبي في شيء مما علم مجيئه به بالضرورة و
ان خلا عن تكذيب وانكار ومن فسره بالجحد بالله اعترض عليه بعدم
انعكاسه فان كثيرا من الكفرة عارفون بالله مصدقون به غير جاحدين
وان اريد به اعم من ان يكون بوجوده او وحدانيته او شيء من
صفاته وافعاله واحكامه لزم تكفير كثير من اهل الاسلام المخالفين
في الاصول لان الحق واحد واجيب بان المراد به الجهل بما علم اي بشيء
مما علم قطعا انه من احكامه اجمالا وتفصيلا اي عدم العلم اجمالا
وتفصيلا والتكفير ببعض الافعال كالاستخفاف بالشرع او الشارع
او القاء المصحف في القاذورات او شد الزنار بالاختيار مع بقاء
كمال التصديق ان سلم اجتماع التصديق المعتبر في الايمان مع تلك
الافعال التي هي كفر وفاقا فمبني على ان الشارع جعل بعض المحذورات
علامة التكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه بوجود التكذيب فيه
وانتفاء التصديق عنه كالامور المذكورة وكذا جعل بعض التاويلات

التاويلات في الاصول علامة التكذيب كتاويل ما علم قطعا من الدين
انه على ظاهره كالنصوص الواردة في حشر الاجساد ومما سبق علم ان
الكافر اسم لمن لا ايمان له فهو ان اظهر الايمان خص باسم المنافق وان
سبق اسلامه فبالمرتد وان اعتقاده الى تعدد الاله فبالمشرك لاثباته
الشرك في الالوهية وان تدين ببعض الاديان والكتب السماوية المنسوخة
فبالكتابي كاليهود والنصارى وان اعتقد اسناد الحوادث الى
الزمان فبالدهري فان نفى الصانع فبالمعطل وان اعترف بنبوة النبي
صلى الله عليه وسلم واظهر شعائر الاسلام وابطن عقائد هي كفر
وفاقا فبالزنديق ويفرق بينه وبين المنافق باعترافه بالنبوة وعدمه
والجمهور على ان من كان مخالف الحق وكان من اهل القبلة ليس بكافر
ما لم ينكر شيئا من ضروريات الدين كحشر الاجساد وحدوث العالم
ونحو ذلك مما علم قطعا انه من الدين لان النبي صلى الله عليه وسلم و
من بعده لم يفتشوا عن العقائد ولو توقف صحة الايمان عليها
لكانوا يفتشون عنها ونقض هذا الدليل بانهم لم يفتشوا عن الاصول
التي هي من ضروريات الدين فيلزم ان يكون المخالف فيها كافرا والجواب

ان السكوت عن الاصول التي هي من ضروريات الدين انما كان لشهرتها
بحيث لا يحتاج الى البيان كحشر الاجساد ولظهور ادلتها كحدوث العالم
بخلاف الاصول الخلافية فان الحق فيها يفتقر الى زيادة نظر وتامل والكتاب
والسنة قد يشتملان على ما هو يتخيل معارضا لحجة اهل الحق فلو كانت
مخالفة الحق فيها كفرا لاحتيج الى البيان البتة والمعتزلة يكفرون باكثر
العقائد المخصوصة باهل السنة والجماعة كالقول بزيادة الصفات
وجواز الرؤية وبالخروج من النار وبكون الشرور والقبائح بخلقه وارادته
وبجواز اظهار المعجزة على يد الكاذب ولذا قال الاستاد ابو اسحق
الاسفرائني نكفر من كفرنا ومن لا فلا والفسق هو الخروج عن طاعة الله
بارتكاب الكبيرة قال في شرح المقاصد ينبغي ان يقيد بعدم التاويل
للاتفاق بان الباغي ليس بفاسق او الاصرار على الصغيرة بمعنى الاكثار
منها سواء كانت من نوع واحد او انواع اما اعتقاد حل المعصية صغيرة
كانت او كبيرة فكفر وكذا الاستهانة بها بمعنى عدها هينة من غير
مبالاة والمراد معصية ثبتت بقطعي والبدعة مخالفة اهل الحق
وهم اهل السنة والجماعة في العقيدة وحكمها البغض والعداوة والاعراض

والاعراض عنه والاهانة والطعن واللعن وكراهة الصلوة خلفه وحكم الفاسق
الحد فيما يجب فيه الحد والتعزير في غيره والامر بالتوبة ورد الشهادة وسلب
الولاية ومنهم من جعل المخالفة في بعض الفروع كجواز النكاح بدون الولي
والصلوة بدون الفاتحة منها ولا يعرفون ان البدعة المذمومة هي
المحدثة في الدين من غير ان يكون في عهد الصحابة ولا دل دليل شرعي
عليه ومنهم من ذهب كل امر لم يكن في عهد الصحابة وان لم يكن دليل على
قبحه ومن ههنا جاز كون بعض البدعة حسنة **فصل** في الامامة
لا خفاء في ان مباحثها بعلم الفروع اليق لرجوعها الى القيام بالامامة
الذي هو من افعال المكلفين الا انه لما شاع فيها بين الناس اعتقادات
فاسدة سيما من فرق الروافض والخوارج ومالت كل الى تعصبات
تكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام الحقها المتكلمون بابحاث
الكلام هي رياسة عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي
صلى الله عليه وسلم فبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل
القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام
نائبا عنه على الاطلاق فانه لا يعم الامام ثم نصب الامام بعد انقراض

زمن النبوة واجب على الخلق سمعا عندنا للاجماع حتى ان الصحابة رضوان
الله عليهم اجمعين جعلوه من اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفنه صلى
الله عليه وسلم ولكونه مقدمة ما وجب من اقامة الحدود والقصاص
وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وغير ذلك من منافع لا تحصى وما
لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا فهو واجب وعقلا عند بعض المعتزلة لما
فيه من دفع الضرر ودفع الضرر واجب عقلا كاجتناب الطعام المسموم
والجدار المشرف على السقوط ولو ظننا وردّ بان هذا القدر انما يفيد الوجوب
بمعنى كونه من مقتضيات العقول ولا كلام في الوجوب بهذا المعنى ولا يوجب
اى لا يفيد الوجوب بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب في حكم الله تعالى
والكلام فيه وانما لم يوجبوه عليه تعالى مع ان الوجوب عليه تعالى مذهبهم
في الجملة لانه لو وجب عليه تعالى لما خلا زمان من امام ظاهر قاهر جامع
لشروط الامامة واللازم منتف ويجب على الله تعالى عند الشيعة لكونه لطفا
محضا محصلا للمعرفة الواجبة وكون نظر العقل غير كاف فيها مقربا الى الطاعة
بالحث على الواجبات مبعدا عن المعصية بالمنع عن المحظورات واللطف
واجب على الله تعالى كما مر وردّ بانه لا وجوب على الله تعالى ولو سلم فانما يجب

يجب لو لم يقم لطف آخر مقامه كالعصمة فلم لا يجوز ان يكون زمان الناس
فيه معصومون مستغنون عن الامام وبانه يتضمن مفاسد وان قلت فلا
يكون لطفا محضا على انه لو سلم انه لا يتضمن المفاسد فكمال اللطف في
ظهوره وكونه قاهرا زاجرا عن القبائح قادرا على تنفيذ الاحكام فلم يجب
اذ لو وجب لاظهره لان الواجب كمال اللطف وقول الخوارج انه لا يجب اصلا
لما فيه من اثارة الفتنة لان الاراء متخالفة فيميل كل حزب الى واحد و
تهيج الفتن وتقوم الحروب وكلما هذا شأنه لا يجب بل كان ينبغي ان لا
يجوز الا ان احتمال الاتفاق اوجب الجواز فاسد لقيام الدليل على
الوجوب كما مر ولان فتنة عدمه اشد من فتنة النزاع في تعيين
الامام بل فتنة النزاع في تعيينه بالنسبة الى مفاسد عدمه ملحقة
بالعدم ويشترط فيه التكليف لان غير العاقل قاصر عن القيام بالامور
على ما ينبغي والحرية لان العبد مشغول بخدمة السيد عن وظائف
الامامة مستحقر في اعين الناس لا يهاب عنه ولا يمتثل امره و ا
الذكورة لان النساء ناقصات عقل ودين ممنوعات عن الخروج
الى مشاهدة الحكم ومعارك الحروب والعدالة لان الفاسق لا يصلح

لامر الدين ولا يوثق باوامره ونواهيه والظالم يختل به امر الدين و
الدنيا فكيف يصلح للولاية واما الكافر فظاهر وزاد الجمهور الشجاعة لئلا
يجبن عن اقامة الحروب ومقاومة الخصوم والاجتهاد في الاصول و
الفروع ليتمكن من القيام بامر الدين واصابة الرأى في تدبير الامور
لظهور الاحتياج اليها ولم يشترط هذه الثلثة بعضهم لندرة اجتماعها
في شخص وجواز الاكتفاء بالاستعانة من الغير بان يفوض امر الحروب
ومباشرة الخطوب الى الشجعان ويستفتى المجتهدين في امور الدين
واصحاب الاراء الصائبة في امور الملك ويشترط باتفاق كونه قرشيا
اى من اولاد نضر بن كنانة لقوله عليه السلام الائمة من قريش
وليس المراد امامة الصلوة اتفاقا فتعينت الامامة الكبرى ولقوله عليه
السلام الا قدموا قريشا وقوله الولاية في قريش ما اطاعوا الله و
استقاموا لامره ولان لشرف النسب وعظم قدره في النفوس اثرا تاما
في جمع الاراء واجتماعها وبذل الطاعة والانقياد وخالفت الخوارج و
اكثر المعتزلة في اشتراط كونه قرشيا لقوله عليه الصلوة والسلام
اطيعوا ولو امّر عليكم عبد حبشي اجدع واجيب بحمله على غير

غير الامام ممن يجعله الامام اميرا جمعا بين الادلة ثم انما هو على الاختيار
وعند الاضطرار وعدم من يصلح لذلك من قريش او عدم الاقتدار على
نصبه لاستيلاء اهل الباطل فلا كلام في انه يكفي ذو شوكة نصب او استولى
في تنفيذ الاحكام واقامة الحدود منه ولم يعتبر بعدم العلم وسائر
الشرائط فان الضرورات تبيح المحظورات والى الله المشتكى في نائبات
زماننا واشترط الشيعة كونه هاشميا اى من اولاد هاشم بن عبد
مناف وليس لهم في ذلك شبهة فضلا عن حجة وانما قصدهم نفي
امامة ابي بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم بل علويا نفيا لخلافة
بني العباس وكفى باجماع المسلمين على خلافة الائمة الثلثة حجة
عليهم وافضل اهل زمانه لقبح تقديم المفضول على الافضل في
اقامة قوانين الشريعة ولا ترجيح في تقديم المساوى وردّ بالمنع
ان كان القبح بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب عند الله و
بعدم الافادة ان كان بمعنى عدم ملائمته لمجارى العقول و
العادات بل هو ايضا ممنوع اذ ربما يكون المفضول اصلح واقدر على
القيام بمصالح الدين والملك ونصبه اوفق لانتظام حال الرعية

وادثق فى اندفاع الفتنة وان يكون معصوما قياسا على النبوة بجامع
اقامة الشريعة وتنفيذ الاحكام ولكونه واجب الاطاعة لقوله تع اطيعوا
الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم وكل واجب الاطاعة واجب العصمة
والا جاز ان يكذب فى تقرير الاوامر والنواهى فيلزم وجوب اجتناب
الطاعة وارتكاب المعصية والاثم بطل ولان المعصية ظلم على
النفس او الغير وعهد الامامة لاينال الظالمون لقوله تع لاينال
عهدى الظالمين والمراد عهد الامامة بقرينة السياق وهو قوله تع
انى جاعلك للناس اماما ولانه لو عصى لافتقر الى امام آخر لان
الامة انما يحتاجون الى الامام لجواز الخطاء عليهم فلو جاز الخطاء على
الامام لاحتاج الى امام آخر وتس ولانه لو عصى لكان ناقضا للشرع
وقد شرع حافظا له ورد الاول بمنع الجامع لان النبى مبعوث من الله
تع مقرون دعواه بالمعجزات الدالة على العصمة من الكذب وسائر
الامور المخلة برتبة النبوة ولا كذلك الامام فان نصبه مفوض
الى العباد الذين لاسبيل لهم الى معرفة العصمة فلا وجه لاشتراطها
والثانى بانه انما يجب ان يطاع فيما لايخالف الشرع وعند المخالفة

المخالفة يرجع الى الادلة والاجتهاد بدليل قوله تع فان تنازعتم فى شئ فردوه
الى الله ورسوله ويكفى فى عدم كذبه فى بيان الاحكام العلم والعدالة والاسلام
والثالث بان عدم العصمة لايوجب المعصية بالفعل فضلا عن الظلم
فان المعصية اعم من الظلم ولو سلم فلا نم دلالة الآية على ان الامامة لاينا لها
الظالمون لجواز ان يكون المراد عهد النبوة والرسالة على ما هو رأى اكثر
المفسرين والرابع بان وجوبه شرعى لا عقلى مبنى على جواز الخطاء على الائمة
والخامس بانه ليس حافظا له بذاته بل بالكتاب والسنة ثم اعلم ان الامة اتفقوا
على ان الرجل لايصير اماما بمجرد صلاحيته للامامة واجتماع الشرائط
فيه بل لابد من امر آخر به ينعقد امامته فالجمهور على ثبوت الامامة وانعقا دها
باختيار اهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين
يتيسر حضورهم وان قلوا ولايشترط عدد محدود ولا اتفاق من سائر
البلاد بل لو تعلق الحل والعقد بواحد مطاع كفت بيعته اذ قد اشتغل
الصحابة بعد وفاة النبى صلى الله عليه وسلم وبعد قتل عثمان رضى الله
عنه بالبيعة والاختيار من غير نكير فكان اجماعا على كونه طريقا لانعقاد
الامامة وخالفت الشيعة لانه قد يخفى على اهل البيعة بعض الشروط لها

كالعصمة والافضلية على سائر الخلق ومعرفة امر الدين كله ولانه ليس اليهم
تولية مثل القضاء والاحتساب ولايقدرون على التصرف فى فرد من آحاد
الامة فكيف على تولية الرياسة الكبرى وعلى اقدار الغير على التصرف فى امر
الدين والدنيا لكافة الامة ولان فيه اى فى ثبوتها باختيار اهل الحل و
العقد اثارة الفتنة لاختلاف الآراء كما فى زمن على ومعاوية رضى الله
تع عنهما مع ان الامامة لازالة الفتنة ولان الامامة خلافة عن الله ورسوله
فتوقفت على استخلافهما بوسط او بدونه ومن اختاروه يكون خليفة
منهم لا من الله ورسوله واجيب عن الاول بمنع الاشتراط اى اشتراط العصمة
والافضلية ومعرفة الدين كله وعلى تقدير التسليم بمنع الخفاء عليهم
بمعنى عدم حصول الظن لهم بالصفات المذكورة وعن الثانى
بانه يجوز التحكيم والشاهد يجعل القاضى قادرا على التصرف فى الغير
فليجز ذلك وانه لو سلم عدم تفويضهم مثل القضاء فلوجود من اليه التولية
وهو الامام ولا كذلك اذا مات ولا امام غيره وعن الثالث بانه
لافتنة عند الاذعان وانقياد اهل الحق والعقد للحق واعتبار الترجيح
فان جهات الترجيح معلومة من الشريعة ونزاع معاوية لم يكن فى امامة

فى امامة على بل فى انه يجب عليه بيعته قبل الاقتصاص عن قتلة عثمان
واما عند الترفع والاستيلاء فالفتنة قائمة ولو مع قيام النص ولو سلم فالكلام
فيما اذا لم يوجد النص اذ لا عبرة بالبيعة والاختيار على خلاف ما ورد به النص
ولا خفاء فى ان فتنة عدم الامام اذا لم يوجد النص اشد من فتنة النزاع
فى تعيينه وعن الرابع بان من اختاروه خليفة الله ورسوله فهو خليفة
الله ورسوله بدليل الشرع وهو الاجماع الا يرى ان الوجوب بشهادة ا
الشاهد وقضاء القاضى وفتوى المفتى حكم الله لا حكمهم على ان الامامة
كما هو نائب الله نائب الامة ايضا وفيه اكمال للدين واستخلاف وتوصية
من النبى صلى الله عليه وسلم فان الاختيار والاجتهاد منهم بملاحظة جهات
الترجيح المعلومة من الشرع فلا يرد قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم اذ لا خفاء
فى ان الامامة من معظمات امر الدين فيكون قد بينها واكملها الشافى كتابا او على
لسان نبيه ولانه من سيرته صلى الله عليه وسلم انه كان يستخلف على
المدينة وغيرها من البلاد فى غيبته مدة قليلة ولا يترك البيان فى ادنى
ما يحتاج اليه من الفرائض والسنن والاداب حتى فى امر قضاء الحاجة ومسح
الخف فكيف لا يستخلف فى غيبة الوفاة ولا يبين ما هو اساس المهمات

ولانه كان يوصى البتة لانه صلى الله عليه وسلم لامته بمنزلة الاب الشفيق
على اولاده الصغار وهو لا يترك الوصية فى الاولاد الى واحد يصلح لذلك
فكيف يتركها النبى صلى الله عليه وسلم واما ادعائهم النص الجلى على على كرم الله
وجهه فنقدح منهم على اكابر الصحابة رضوان الله تعالى عليهم بالجهل والعناد
ومخالفة الحق وكتمانه الذى يوجب الفساد بل فى على رضى الله عنه اذ تبع
الباطل ولم يقم بالامر ولم يحتج بالنص بل فى النبى صلى الله عليه وسلم حيث اتخذ
القوم احبارا واصحابا واعوانا وانصارا واختانا واصهارا مع علمه بحالهم
بل قدح فى الكتاب حيث اثنى عليهم وجعلهم خير امة ووصفهم بالامر بالمعروف
والنهى عن المنكر الا يرى ان عليا كرم الله وجهه قبل الشورى ورضى
بامامة ايهم كان وقال لطلحة رضى الله عنه ان اردت بايعتك واحتج على
معاوية بتبعية الناس له لا بنص من النبى صلى الله عليه وسلم وعادت
ابا بكر وعمر رضى الله عنهم وعاضدهما واشار اليهما بالاصلح وصلى معهما
الجمع والاعياد وان كثيرا من عظماء اهل البيت وساداتهم انكروا النص
الجلى فى هذا الامر مطلقا وان العباس رضى الله عنه قال لعلى
رضى الله امدد يدك لا بايعك ولو كان من النبى صلى الله عليه

وسلم نص لم يحتج الى هذا **فصل** الامام الحق بعد رسول الله
صلى الله عليه وسلم عندنا وعند المعتزلة واكثر الفرق ابو بكر رضى الله عنه
لاجماع اهل الحل والعقد على ذلك وقد ثبت انقياد على رضى الله عنه
وتسميته ابا بكر رضى الله عنه خليفة والثناء عليه حيا وميتا والاعتذار
منه عن التأخر ولان الكل من المهاجرين والانصار اتفقوا على امامة
ابى بكر او على او العباس ثم انهما لم ينازعا بل فيه اى فى امر الامامة ولو لم
يكن على الحق لنازعاه اذ لا يليق بهما السكوت عن الحق ولان ترك المنازعة
ح يكون مخلا بالعصمة الواجبة عندكم فيخرجان عن اهلية الامامة
فتعين هو للاتفاق على انها ليست لغيرهم فان قيل يجوز ان يكون ترك
المنازعة لمانع التقية وخوف الفتنة قلنا كيف وكان على فى غاية
الشجاعة وكانت فاطمة زوجته مع علو شانها واكثر صناديد القريش
معه وقد يتمسك بقوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم
اولى باس شديد تقاتلونهم او يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا
حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما والداعى الواجب
الطاعة ليس محمدا صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى قبل هذه الاية

سيقولون المخلفون اذا انطلقتم الى مغانم لتاخذوها ذرونا نتبعكم يريدون
ان يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا فان قوله لن تتبعونا يدل على منع رسول الله
صلى الله عليه وسلم اياهم عن اتباعه فلا يجوز ان يدعوهم والا لزم
التناقض ولا عليا رضى الله عنه لانه تعالى قال تقاتلونهم او يسلمون
وعلى رضى الله عنه حارب المسلمين ايام خلافته ولا ملكا بعد على فهو
اما ابو بكر والقوم قوم مسيلمة الكذاب او عمر والقوم فارس باتفاق
المفسرين وفى ثبوت خلافته ثبوت خلافة ابى بكر وبقوله صلى الله عليه
وسلم اقتدوا بالذين من بعدى ابى بكر وعمر وقوله صلى الله عليه وسلم
الخلافة ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا اى ينال الرعية ظلم كانهم
يعضون عضا وبانه صلى الله عليه وسلم استخلفه فى الصلوة التى هى
اساس الشريعة ولم يعزله ورواية العزل افتراء من الروافض ولذا قال
على رضى الله عنه قدمك رسول الله فى امر ديننا افلا نقدمك لامر
ديانا وبانه لو كانت الامامة حقا لعلى غصبها ابو بكر ورضيت الجماعة
بذلك وقاموا بنصرته دون على لما كانوا خير امة اخرجت للناس
يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر واللازم بط وبالجملة هذه

هذه الدلائل تدل على امامة ابى بكر وحقيتها ومعلوم انها لم تقع بعد على
فثبت ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بلا فصل ابو بكر
وقالت الشيعة على لانتفاء العصمة والافضلية والنص فى غيره اما العصمة
والنص فبالاتفاق واما الافضلية فلما سياتى والامام يجب ان يكون معصوما
منصوصا عليه وافضل اهل زمانه ورد بالمنع اى منع الاشتراط او منع
انتفائها فى غير على اذ قد ثبت امامة غيره بالادلة فلو كانت الامور المذكورة
شرطا لها لزم ثبوتها فيه ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله الاية نزلت
باتفاق المفسرين فى على بن ابى طالب حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع
فى صلوته وكلمة انما للحصر والمراد بالولى هنا المتصرف فى الامر
اذ ولاية النصر تعم الجميع من المؤمنين لقوله تعالى المؤمنون بعضهم
اولياء بعض فلا يصح حصرها فى المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة
وايتاء الزكوة حال الركوع والمتصرف من المؤمنين فى امر الامة هو الامام
فتعين على لذلك لانه هو الذى تصدق بخاتمه وهو راكع فى صلوته
واجيب بان سوق الاية لولاية المحبة والنصرة على ما هو المناسب
بما قبل الاية وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى

اولياء بعضهم اولياء بعض فان الحصر انما يكون باثبات ما نفي عن الغير
دد لاية اليهود والنصارى لمنهى اتخاذها ليست هي التصرف والامامة
بل النصرة والمحبة وكذا ما بعدها وهو قوله تعم ومن يتولى الله ورسوله
والذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون لظهور ان التولى هنا تولى
محبة ونصرة لا تولى امامة واما وصف المؤمنين بما ذكر فيجوز ان يكون
للمدح والتعظيم دون التقييد والتخصيص وان يكون لزيادة الشرف
اى شرف الموصوفين واستحقاقهم ان يتخذوا اولياء وهم راكعون
كما يحتمل الحال يحتمل ان يكون للعطف اى هم يركعون فى صلوتهم لا
كصلوة خالية عن الركوع كصلوة اليهود او بمعنى انهم خاضعون
على ان الحصر انما يكون لنفي ما وقع فيه التردد والنزاع ولم يكن
للامامة ح اى حين نزول الاية كذلك اى متنازعا فيها وايض حمل
صيغة الجمع على الواحد بعيد لا ينصرف اليه الا الدليل وقول المفسرين
ان الاية نزلت فى حق على لا يقتضى اختصاصها به ودعوى اختصاصها
الاوصاف فيه مبنية على جعل وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون و
ليس بلازم وايض ظاهر الاية ثبوت الولاية بالفعل وفى الحال ولا شك

ان ولاية التصرف بالفعل لم يكن لعلى ح وانما كانت بعد النبى صلى
الله عليه وسلم وصرف الولاية الى ما يكون فى المآل دون الحال لا يستقيم
فى حق الله تعم ورسوله وايض لو كانت فى الاية دلالة على ولاية على وامامته
لما خفيت على الصحابة عامة وعلى على خاصة ولما تركوا الانقياد لها و
الاحتجاج بها ولما تواتر عطف على لا انتفاء العصمة آه من قوله صلى
الله عليه وسلم من كنت مولاه فعلى مولاه اللهم وال من والاه الحديث
وقوله انت منى بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبى بعدى لان المراد
بالمولى المتصرف فى الامر اذ لا صحة ولا فائدة لغيره من سائر معانيه
كالمعتق والمعتق والجار وابن العم والناصر اذ لا فائدة فى المعنى الاخير
لظهوره من قوله تعم والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض
وعدم صحة البواقى ظ ومنزلة هارون عامة لانها اسم جنس اضيف
كما اذا عرفت باللام بدليل صحة الاستثناء حيث استثنى منها مرتبة
النبوة فبقيت عامة فى باقى المنازل التى من جملتها الخلافة ورد بانه
لا تواتر موجود فى امامة على رضى الله عنه وادعاء التواتر فى هذين
الحديثين مكابرة بل هما من الآحاد ولا عبرة بالاحاد فى مقابلة الاجماع

بل لا صحة له اى لخبر الواحد فى مقابلة الاجماع على ان مؤخر الحديث لاول
اعنى اللهم وال من والاه يشعر بان المراد بالمولى الناصر والمحب بل مجرد
احتمال ذلك كاف فى دفع الاستدلال وما ذكر من ان ذلك ظ لا يدفع الاحتمال
لجواز ان يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد من
التخصيص الذى يحتمله اكثر العمومات وليكون اقوى دلالة واوفى بافادة
زيادة الشرف حيث قرن بموالاة النبى صلى الله عليه وسلم ولا نم عموم
المنازل بل ربما يدعى كون الاسم المفرد المضاف الى العلم معهودا معينا
كغلام زيد وليس الاستثناء اخراجا لبعض افراد المنزلة بمنزلة قولك
الا النبوة بل منقطع ولو سلم العموم فليس من منازل هارون الخلافة و
التصرف بطريق النيابة لانه شريك له فى النبوة وقوله اخلفنى ليس
استخلافا بل مبالغة وتاكيد فى القيام بامر القوم ولو سلم فلا حصر
فيه اذ غايته اثبات الولاية لعلى واستحقاقه للامامة فى المآل
فمن اين ينفى امامة الائمة الثلثة ويبطلهما عدم الاحتجاج بهما
عند الاحتياج فلو كانا صحيحين لاحتج على بهما فحيث لم يحتج علم بطلانهما
وبهذا يندفع قوله سلموا عليه بامرة المؤمنين والامرة بالكسرة

بالكسرة الامارة والضمير لعلى رضى الله عنه وقوله انت الخليفة من
بعدى وقوله انه امام المتقين وقوله وقد اخذ بيد على هذا خليفتى
عليكم وقوله لعلى انت اخى ووصيى وخليفتى من بعدى وقاضى دينى
بكسر الدال فيبطلها عدم الاحتجاج بها وقد يحتج بان غيره من ابى بكر
وعمر وعثمان رضى الله عنهم لا يصلح للامامة لظلمهم بسبق كفرهم قال
الله لا ينال عهدى الظالمين وفساده بين اذ لا دلالة للاية على ان من
كان كافرا ثم اسلم كان ظالما ولا نم ان المراد بالعهد الامامة كما مر وقد
يحتج بمطاعن مفصلة فى حق كل من الثلثة ابى بكر وعمر وعثمان ورد
بان بعضها افتراء وبعضها غير قادح وللبعض تاويلات والتفصيل
فى المفصلات ثم عمر رضى الله عنه لتفويض ابى بكر رضى الله عنه
فى مرضه الذى توفى فيه الامر اليه واجماع الامة عليه ثم عثمان رضى
الله عنه لان عمر رضى الله عنه جعل الامر شورى بين ستة منهم عثمان
رضى الله عنه ووقع الاتفاق على عثمان ثم على رضى الله عنه لاجماع
اهل الحل والعقد على مبايعته ومتابعته ثم آل الامر الى الحسن رضى
الله عنه وبعد ما مضت ستة اشهر من بيعته سلم الامر لمعاوية تسكينا

للفتنة فانقلبت الامامة الى الملك والسلطنة والافضلية بينهم بترتيب الخلافة اما اجمالا فلان اكثر العلماء على ذلك يشعر بوجود دليل لهم عليه لان حسن الظن بهم يدل على انهم لولم يعرفوا ذلك بدلائل وامارات لما اطبقوا عليه واما تفصيلا فلقوله تعـ وسيجنبها الاتقى الذى يؤتى ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى وهو ابو بكر والاتقى اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم ولا معنى بالافضل الا الاكرم وليس المراد عليا لان للنبى صلى الله عليه وسلم عليه نعمة تجزى وهى نعمة التربية ولقوله صلى الله عليه وسلم ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابى بكر الصديق ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره نفى افضلية الغير لكن انما يساق لاثبات افضلية المذكور والسر فى ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوى واذا نفى افضلية احدهما ثبت افضلية الاخر وقوله صلى الله عليه وسلم خير امتى ابو بكر ثم عمر وقوله صلى الله عليه وسلم لو كان بعدى نبى لكان عمر بعد ما قال احب النسا الى عايشة واحب الرجال ابوها ثم عمر وقوله صلى الله عليه وسلم

وسلم عثمان اخى ورفيقى فى الجنة وقوله انه يدخل الجنة بغير حساب و بعضد ذلك ما تواتر من اثارهم واخبارهم ومساعيهم فى الاسلام وقالت الشيعة الافضل على رضى الله عنه لقوله تعالى قل تعالوا ندع ابنائنا وابنائكم ونسائنا ونسائكم وانفسنا وانفسكم عنى بانفسنا عليا وان كان صيغة جمع لانه صلى الله عليه وسلم حين المباهلة وهى الدعا على الظالم من الفريقين خرج ومعه الحسن والحسين وفاطمة وعلى ولا شك ان من كان بمنزلة نفس النبى صلى الله عليه وسلم كان افضل وقوله تعـ قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة فى القربى قيل لما نزلت هذه الاية قالوا يا رسول الله من هؤلاء الذين تودهم قال على وفاطمة وولداها حسن وحسين ولا شك ان من وجب محبته بحكم النص كان افضل وكذا من ثبت نصرته للرسول بالعطف فى كلام الله على اسم الله وجبريل مع التعبير عنه بصالح المؤمنين لقوله ان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين وعن ابن عباس ان المراد به على وقوله عليه الصلوة والسلام من اراد ان ينظر الى ادم فى علمه والى نوح فى تقويه والى ابراهيم فى حلمه والى موسى فى هيبته

والى عيسى فى عبادته فلينظر الى على بن ابى طالب وحديث الطير قال صلى الله عليه وسلم اللهم ائتنى باحب خلقك اليك يأكل معى فى هذا الطير فجاءه على ليأكل معه والاحب عند الله اكثر ثوابا وهو معنى الافضل ولانه ازهد واعلم واكثر سخاوة واسبقهم اسلاما على ما روى انه بعث النبى صلى الله عليه وسلم يوم الاثنين واسلم على يوم الثلثاء واجيب بان المراد بانفسنا نفس النبى صلى الله عليه وسلم كما يقال دعوت نفسى الى كذا ووجوب المودة وثبوت النصرة على تقدير تحققه فى حق على فلا اختصاص به وكذا الكمالات الثابتة للمذكورين من الانبياء وان احب خلقك يحتمل ان يراد احب الخلق اليك فى ان يأكل معه وكونه ازهد واعلم وغير ذلك مم وبعد التسليم بان الكلام فى الاكرم اى الازيد ثوابا وكرامة عند الله وكثرة مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات لا تدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب عند الله بعد ما ثبت من افضلية ابى بكر وعمر ويخصصان عن قوله احب خلقك عملا بادلة افضليتهما واما بعدهم فقد ثبت ان فاطمة سيدة نساء العالمين وان

وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وان العشرة الذين منهم الائمة الاربعة وطلحة وزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابى وقاص وسعيد بن زيد وابو عبيدة بن الجراح مبشرون بالجنة ثم الفضل للعلم قال الله تعالى هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون والتقوى قال الله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم وبهما فضل العترة الطاهرة لا بمحض النسب وعدم جعل غير القرشى وان اختص بالعلم كفوا للقرشى لا يدل على ان القرشى افضل لان اعتبار الكفائة فى النكاح لغرض تحصيل رضى الاولياء وعدم لحوق العار ونحو ذلك مما يتعلق بامر الدنيا والكلام فى كثرة الثواب عند الله والحق تعظيم جميع الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين والكف عن الطعن فيهم سيما المهاجرين والانصار لما ورد فى الكتاب والسنة من الثناء عليهم ولقوله عليه الصلوة والسلام الله الله فى اصحابى وقوله لا تسبوا اصحابى وقوله خير القرون قرنى وتوقف على رضى الله عنه عن بيعة ابى بكر رضى الله عنه لحيرته وحزنه بفقد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولما نظر وظهر له الحق دخل فيما دخل فيه الناس وتوقفه

عن نصرة عثمان رضى الله عنه لعدم رضاه حتى قال من وضع السلاح
من غلمانى فهو حر ومع ذلك فقد سعى الحسنان فى دفع الغوغاء عنه ولم
ينفع وكان ما كان وعن قبول بيعته لاعظام الحادثة التى هى قتل عثمان
وعن قتال القتلة لشوكتهم وكثرتهم وقوتهم اولانه رأى عدم مواخذة
البغاة لما اتلفوا من المال والدم وتوقف جماعة من الصحابة كسعد
بن ابى وقاص وسعيد بن زيد وعبد الله بن عمر وغيرهم عن نصرة
على والخروج معه الى الحروب كان للاجتهاد منهم اولعدم الزام منه
للنزاع فى امامته واباء عما وجب عليهم من طاعته والمصيب فى حرب
الجمل وهو حرب مقدم العسكر فيها عايشة رضى الله عنها فى هودج
على جمل اخذ بخطامه كعب وحرب الصفين وهو التى اجتمع الفريقان
بصفين قرية وحرب الخوارج الذين عدلوا عن الحق الذى هو بيعة
على رضى الله عنه زعما منهما انه كفر على والمخالفون بغاة لاكفرة
ولافسقة لما لهم من الشبهة هى تركه القصاص عن قتلة عثمان
رضى الله عنه فغاية الامر انهم اخطأوا فى الاجتهاد وذلك
لايوجب التفسيق فضلا عن التكفير ولهذا نهى على رضى الله عنه

عنه عن لعن اهل الشام خاتمة فيما يلحق بباب الامامة قد وردت
احاديث صحيحة فى ظهور امام من ولد فاطمة يملاء الدنيا قسطا وعدلا
كما ملئت ظلما وجورا فذهب العلماء الى انه امام عادل من ولد
فاطمة رضى الله عنها يخلقه الله تعالى متى شاء ويبعثه نصرة
لدينه وزعمت الامامية من الشيعة انه محمد بن الحسن العسكرى
اختفى عن الناس خوفا من الاعداء ولا استحالة فى طول عمره وانكر
ذلك سائر الفرق لانه ادعاء امر مستبعد من غير دليل عليه ولا
امارة ولا اشارة من النبى صلى الله عليه وسلم ولان بعثه مع الاختفاء
عبث اذ المقصود من الامام اقامة الشريعة وحفظ النظام ودفع الجور
ونحو ذلك وفى نزول عيسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام و
فى خروج الدجال من ارض بالمشرق يقال لها خراسان وغير ذلك
من الاشراط كدابة الارض وياجوج وماجوج وطلوع الشمس من
مغربها والخسفات الثلثة خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف
بجزيرة العرب وقلة العلم والامانة وكثرة الفسق والخيانة وسيادة
الفساق والاراذل ويشبه ان يكون هذا عند غاية قرب الساعة

وحين انقراض زمن التكليف اوكاد وما ذكر من قلة العلم الى اخره
كله حاصل فى زماننا هذا اعاذنا الله من شره فلا ينافى خيرية اخر
الامة على ما قال صلى الله عليه وسلم مثل امتى مثل المطر لا يدرى اوله
خير ام اخره رزقنا الله خير الاخرة والاولى ووفقنا الله
للعلم بما يحب ويرضى انه خير موفق ومعين والحمد
لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير
خلقه محمد وعلى اله واصحابه والتابعين
اجمعين قد تمت
العرفانى والخط باق
الكاتب فان

[illegible]

صورت کتاب [illegible]

منطق		لغت	
١	[illegible]	١	نصاب صبیان با شرح [illegible]
٢	تهذیب المنطق ۲ نسخه	٢	مختار الصحاح
٣	شرح شمسی یک جلد	٣	منتخب اللغات
٤	گلنبوی برهان ۲ نسخه		
٥	گلنبوی آداب یک چاپ [illegible] خطی		

نحو

١ عوامل عوامل و صمدیه اجرومیه دریکجلد
٢ جامع المقدمات ۲ نسخه
٣ شرح اجرومیه خالد الازهری
٤ لکافیه ۱
٥ جامی ۱
٦ سیوطی ۱
٧ رضی بر شرح کافیه

صرف

١ تصریف زنجانی
٢ تصریف [illegible] دریک نسخه
٣ شرح نظام یکجلد

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

بیان کتب التی ملکتها بالتملیک والتولیة

جلد		جلد	
۱	~~تعریف~~ مقصود ومراح	۲	~~تشریح الافلاک~~ وغیره
۱	سعدینی	۲	کلام ابن قیم خط و طبع
۱/۱	کمال فی فرحصرف	۱	... شریف
۲/۱	عوامل ومتن شرح المغنی واظهار وکافیه	۱	جمع الجوامع
۲	سعدالله الصغیر	۱	بهجة السنیه فی طریقة النقشبندیه
۱	شرح المغنی فرالنحو	۱	رشحات ترکی وبهامشه رسایل
۱	سعدالله الکبیر	۱	خاتمه ابن حجر
۱	جامی	۱	شرح دلائل الخیرات
۱/۱	سیوطی	۱	ابویزید بحث التصوف وبهامشه در...
۱/۱	ایساغوجی ومتن عبدالله یزدی ومتن شرح شمسی		~~در...~~ دره فارسی ... الغواص کتاب الجواهر والدرر
۱/۱	عصام کاتی	۱	مکارم الاخلاق وبهامشه تهذیب
۱/۱	فناری وقول احمد	۱	خزائن الاسرار الاخلاق
۱/۱	درالناجی		وبهامشه حصات الحصین
۱/۱	عبدالله یزدی	۱	منهاج العابدین وبهامشه بدایة الهدایه
۱۶/۱	شرح شمسی	۱	غنیه فی التصوف
	وضع واستعارة ملاجی بکر واستعارة عصام الدین ورسالة الحنفیة ورسالة القوشجیة		
۱/۱	رسالة الحساب		کشف الغمه
۱/۱	شرح عقاید ملاسعد		روضة الاحباب
۱/۱	شرح التهذیب		فتح المعین
۱/۱	مطول		انوار
۱/۱	مختصر		صواعق
۲۲	~~امور عامه~~ من شرح المواقف		مکتوبات امام ربانی

۱۲۴۵ ...

فهرست وقایع طلاق

... صاحب دفتر خانه طلاق شماره .... واقع در .... تصدیق می...

...که خلاصه آن در این صورت درج است در دفتر رسمی طلاق به ثبت رسیده است

بتاریخ .... امضاء صاحب دفتر و م...

...خ وقوع طلاق (...روف)	مشخصات طلاق دهنده نام و نام خانوادگی شماره شناسنامه (با حروف) جای صدور شناسنامه تاریخ ولادت در شناسنامه ـ کار ـ جای اقامت ـ نام ـ نام خانوادگی پدر و مادر طلاق دهنده	مشخصات طلاق گیرنده نام و نام خانوادگی شماره شناسنامه (با حروف) جای صدور شناسنامه تاریخ ولادت در شناسنامه ـ کار ـ جای اقامت ـ نام ـ نام خانوادگی پدر و مادر طلاق گیرنده	نوع طلاق	تاریخ ثبت در دفتر

مستخرجه از آئین نامه ثبت احوال

ماده ۹٤ ـ در نقاطی که دفاتر رسمی ازدواج و طلاق تأسیس شده و واقعه ...ر دفاتر مزبور به ثبت میرسد رؤسای دفاتر رسمی باید پس از ثبت واقعه مراتب را در ...وراق شناسنامه زوجین درج نموده و در پانزدهم و آخر هر ماه شمسی صورتی از وقایع ...مزبور در روی اوراق‌چاپی که اداره ثبت احوال تنظیم مینماید تهیه وبرای نماینده دفتر ثبت احوال حوزه خود ارسال دارد.

[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]